DIEGO FUSARO

FILOSOFÍA Y ESPERANZA

Ernst Bloch y Karl Löwith, intérpretes de Marx

TRADUCIDO POR MICHELA FERRANTE LAVÍN

EL VIEJO TOPO

Diego Fusaro

FILOSOFÍA Y ESPERANZA

DIEGO FUSARO

FILOSOFÍA Y ESPERANZA

Ernst Bloch y Karl Löwith, intérpretes de Marx

Traducción de
Michela Ferrante Lavín

El Viejo Topo

© Diego Fusaro, 2018

Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 97884-16995-84-4
Depósito Legal: B 13604-2018
Impreso en España

Pregunto, ¿tiene un marxista algún derecho a soñar, sabiendo que, según Marx, la humanidad siempre se plantea tareas realizables?

V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*

Introducción

Se verá entonces que desde hace mucho tiempo, el mundo posee el sueño de una cosa de la que tan solo le falta tener la conciencia para poseerla realmente.
K. Marx[1]

Junto a la *vexata quaestio* de la relación entre la estructura y la superestructura, el de la legitimidad de la esperanza es uno de los principales problemas sin resolver que Karl Marx ha dejado como legado a sus sucesores. El dilema surge precisamente cuando hace un diagnóstico, con el rigor digno de un científico, del inminente derrumbe del sistema capitalista a causa de las muchas contradicciones que conlleva y, al mismo tiempo, incita a los trabajadores a movilizarse para derrocarlo, sin perder nunca la esperanza en un futuro «reino de la libertad».[2] En Marx, por tanto, hay una superposición problemática entre las dimensiones heterogéneas de la esperanza y la ciencia; como si, frente al ocaso del capitalismo y al establecimiento de la sociedad comunista, subsistiese una identidad entre el «deber moral» (*sollen*) y «el deber físico o mecánico» (*müssen*), con la consiguiente aporía según la cual, dependiendo de la perspectiva adoptada, o bien

1. K. Marx, *Marx an Ruge*, septiembre de 1843; trad. it. *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Edizioni di Rinascita, Roma, 1954, p. 40; *Carta a Ruge*, trad. al español de Virginia Monti, Marxists Internet Archive, 2014.
N. del T.: Los números de las páginas citadas corresponderán siempre a la edición italiana o a la edición en lengua original.

2. K. Marx, *Das Kapital*, 1867; trad. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1974, vol. III, al cuidado de R. Panzieri, p. 933; trad. al español: K. Marx, *El Capital*, Ediciones Akal, Madrid, 2007.

albergamos la esperanza de que ocurrirá algo necesariamente, o bien le asignamos un carácter científico a la esperanza.[3]

Esta tensión conceptual que acompaña al pensamiento de Marx es evidente si se compara una obra como el *Manifiesto del partido comunista*, que rebosa de esperanza e inspiración moral, con *El Capital*, donde se lleva a cabo –remitiéndonos al título de un escrito de Engels– una evolución «del socialismo utópico al socialismo científico»[4] que anula toda esperanza. Pero esta tensión también se halla en otras partes de las obras marxianas; a este propósito es particularmente significativo el caso del *Manifiesto* antes mencionado, el cual, tras el diagnóstico del inevitable ocaso del capitalismo –como el mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros[5]– termina en un *crescendo* de exhortaciones centradas en la categoría de la esperanza que culminará con su entusiasta llamamiento: «¡Proletarios de todo del mundo, uníos!».[6] De manera no menos problemática, en una carta dirigida a Arnold Ruge en 1843, Marx, refiriéndose al proletariado, argumentó que la conciencia de clase es «algo que el proletariado *debe* adquirir, aunque no lo quiera» y, pocas líneas más abajo, menciona un misterioso «sueño de una cosa»[7] hacia el cual el hombre debe

---

3. Cf. G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma – Bari, 2005. En esta obra el autor habla explícitamente de un Marx con doble personalidad: la científica y la utópica.

4. F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft,* 1880; trad. it. *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma,1971; trad. al español: F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

5. K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; trad. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma – Bari, 2001, al cuidado de D. Losurdo, p. 13; trad. al español: K. Marx – F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista,* Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, México, 2011.

6. *Ibid.,*pp. 55-57.

7. «Traum von einer Sache» (el sueño de una cosa): K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit., p. 40.

orientar sus acciones de manera espontánea. Muchas otras partes de los escritos de Marx dan testimonio de esta dicotomía de su pensamiento. La conciliación de la predicción científica con la expectativa llena de esperanza es un problema de difícil solución. ¿Cómo pueden coexistir en Marx el alma darwiniana, que descifró la «ley del desarrollo de la historia humana»[8] y el «ocaso inevitable»[9] de toda realidad, con el alma müntzeriana que predica luchar con esperanza contra la realidad actual? ¿Cómo se pueden combinar los imperativos científicos con los morales? Y lo más importante, ¿qué sentido tiene esperar algo que ocurrirá inevitablemente?

Estos dos componentes, mutuamente excluyentes, en Marx aparecen enigmáticamente en toda su aporicidad; sin embargo, sus sucesores los separaron, decantándose a veces por su faceta científica y rechazando la esperanza, otras inclinándose por esta última sin dejarle demasiado espacio a la ciencia. Separan y radicalizan lo que en Marx, aunque con dificultad, estaba unido. De este modo, una vez desatado el nudo de la coexistencia entre la ciencia y la esperanza, se abre un nuevo y más amplio dilema: el de la legitimidad de la esperanza como tal en el ámbito filosófico. Tanto Ernst Bloch como Karl Löwith leen a Marx a la luz de este paradigma interpretativo que se plantea como una auténtica «hermenéutica de la esperanza», pero las conclusiones a las que llegan son diametralmente opuestas. Para Bloch, el marxismo es el heredero legítimo de las esperanzas que siempre han animado al hombre; por el contrario, para Löwith no es más que una desviación indebida del camino de la filosofía, porque su núcleo más auténtico –la esperanza– se descarría de los senderos filosóficos.

En otras palabras, tanto para Bloch como para Löwith la verda-

---

8. F. Engels, *Sulla tomba di Marx*, en AA.VV., *Ricordi su Marx*, Edizioni di Rinascita, Roma, 1951, p. 7; trad. al español: F. Engels, *Discurso ante la tumba de Marx* en *Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels,* 3 tomos, Marxists Internet Archive, 2010.

9. K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 46.

dera alma del marxismo es la esperanza, interpretada por el primero como el punto fuerte de la teoría de Marx, y por el segundo como su talón de Aquiles. Por lo tanto, las conclusiones antitéticas a las que llegan ambos autores hay que relacionarlas con el vínculo especial que mantienen con la esperanza, que está a su vez inseparablemente ligada a la dimensión del futuro. Al considerarla como el motor de la acción humana en todas las épocas, además del fundamento de la realidad misma, Bloch no tiene más remedio que concebir el marxismo como la más alta filosofía, la única que, totalmente proyectada hacia el futuro, ha hecho de la esperanza el principio no solo de la teoría, sino también y, sobre todo, de la praxis.

Löwith, en cambio, liquida la esperanza porque su actitud es la menos filosófica de todas, puesto que se relaciona más con la fe que con la razón. Por este motivo, repudia el marxismo como un intento erróneo de dejar entrar en el reino de la filosofía lo que por su propia naturaleza no puede acceder a él. La pregunta de Kant –«Was darf ich hoffen?»[10] (¿Qué me está permitido esperar?)– vuelve a resonar en las páginas de los dos filósofos, quienes responden de manera antitética. Para Löwith, desencantado hasta la médula, no se puede esperar nada, mientras que para el menos prosaico Bloch se puede esperar todo, porque la realidad misma, en su más íntima esencia, no es más que la esperanza.

A partir de esta interpretación surge la evaluación opuesta del marxismo, precisamente porque ambos lo consideran como la filosofía de la esperanza por excelencia. De ello se desprende una consecuencia trascendental: es imposible llevar a cabo un análisis de las interpretaciones del marxismo elaboradas por Bloch y Löwith sin remitirse constantemente a su concepción de la esperanza y de la historia a la vez. La filosofía del primero es el antídoto más potente contra la del

---

10. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787; trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari, 2000, p. 495; trad. al español: I. Kant, *Crítica de la razón pura,* Tecnos, Madrid, 2004.

segundo: a la «sobria inquietud»[11] löwithiana de una vida desencantada y carente de ilusiones, cuyo centro de gravedad radica todo en la actualidad, se opone la existencia triunfalmente entretejida de esperanza y orientada totalmente hacia el futuro propuesta por Bloch. No debe sorprender que ambos autores, sideralmente distantes desde el punto de vista teórico, hayan decidido ignorarse mutuamente, aunque también solían estallar acaloradas disputas entre ellos en las raras ocasiones en que se encontraban cara a cara.[12]

La actitud teorética de Löwith, por tanto, se podría resumir con la expresión «filosofía *o* esperanza», para enfatizar que en su opinión la elección de una excluye a la otra. Por otra parte, la concepción de Bloch se podría sintetizar con la locución contraria «filosofía *y* esperanza», para destacar la idea de que solo cuando hay esperanza hay filosofía en su sentido más auténtico.

Asimismo, para ambos, Marx no solo es el filósofo con más esperanzas, sino también el que más hizo soñar a todos aquellos que creyeron en él, ofreciendo un auténtico horizonte común a la esperanza de millones de personas que, hasta 1989, albergaban un único sueño.

Ahora que hemos expuesto sumariamente los problemas fun-

---

11. Cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milán, 2004; trad. al español: E. Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2006.

12. Durante el congreso hegeliano celebrado en Urbino en 1965, en el que ambos participaron, se desató una discusión: Löwith, atacando las posiciones de Bloch, las instrumentalizó hasta sostener que los únicos y verdaderos filósofos eran Marx, Lenin y Stalin. Lo dicho, además, aparece también en el texto de Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, 1959; trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milán, 1994, al cuidado de R. Bodei, p. 330), en el que, junto a Marx y Lenin, cita también a Engels como destacado filósofo en lugar de Stalin. Cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 185. Sobre la polémica de Urbino, cf. L. Sichirollo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, en «aut-aut» 91, 1966, p. 12. Trad. al español: Ernst Bloch, *El principio esperanza,* Trotta Editorial, Madrid, 2007. Cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2006.

damentales, nos adentraremos en ellos, emprendiendo lo que Georg Wilhelm Friedrich Hegel llamó acertadamente «trabajo del concepto».[13]

13. «Arbeit des Begriffes» (trabajo del concepto): G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milán,1995, al cuidado de V. Cicero, p. 139; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada Editores, Madrid, 2010.

Karl Löwith: filosofía o esperanza

Hemos aprendido a esperar sin esperanza, ya que lo contrario consistiría en fundamentarla en algo completamente ilusorio.
K. Löwith[14]

La dramática experiencia del nazismo, que le obligó a exiliarse vagando por el mundo como un peregrino, provocó una fractura incurable en el pensamiento de Löwith y en su concepción de la filosofía. En la primera fase de su actividad la concibió, hegelianamente, de la forma siguiente: «La filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento».[15] Le asignó, pues, la ambiciosa tarea de apartar la mirada de los problemas gnoseológicos para orientarla exclusivamente hacia los prácticos, desviando el curso de los acontecimientos hacia nuevas y más altas metas. Sin embargo, después de 1933, Löwith empieza a madurar la idea de que una filosofía entendida de esta manera no puede considerarse exenta de toda responsabilidad por lo sucedido. Si pretende seguir existiendo, la filosofía tendrá que renunciar definitivamente a sus pretensiones de actuar en el mundo, limitándose a la

14. K. Löwith, *Meaning in History,* 1949; trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia,* Edizioni di Comunità, Milán, 1979[4], p. 23; trad. al español: K. Löwith*, El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia,* Aguilar, Madrid, 1973.

15. «Ihre Zeit in Gedanken erfaßt» (La filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento); G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milán, 1998[2], al cuidado de V. Cicero, p. 61; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2012.

difícil tarea de llevar a cabo una crítica que sea «radical», pero nunca «extremista»; esto es, sin sobrepasar los límites que la protegen de las indebidas e imprevistas implicaciones en la praxis. Sin embargo, si la filosofía opta por la historia y la política como áreas de investigación, todo intento de este tipo está destinado al fracaso. En este caso, en efecto, los límites que ella misma se ha impuesto se superan irremediablemente, con el resultado de que toda filosofía que se oriente hacia el tiempo, la política y la historia acaba legitimando lo que en un principio se proponía combatir: la violencia, el abuso de poder y la arbitrariedad. La filosofía, siendo estructuralmente demasiado débil para imponerse a la realidad y modelarla según sus principios, sucumbe ante el poder de la política, trocándose perversamente en ideología y justificando el poder establecido. La aquiescencia de Hegel a la monarquía prusiana y la filiación de Martin Heidegger al nazismo son solo dos de los muchos ejemplos de este trágico destino del pensamiento considerado tradicionalmente.

Una vez que ha tomado conciencia de esta innata fragilidad de la filosofía, Löwith evoluciona hacia una etapa de escepticismo crítico que atraviesa una tras otra las posiciones de los más grandes filósofos, desenmascarando los vicios, denunciando los dogmas y cuestionando las contradicciones desde adentro, según la brillante definición de Eugen Fink: la «técnica del caballo de Troya».[16] Löwith adopta la singular estrategia de desmentir estas posiciones casi identificándose con ellas, para poner de relieve sus contradicciones intrínsecas.

Pero, al mismo tiempo, no renuncia a una reconstrucción genealógica y con miras a desenmascarar el proceso que llevó la filosofía a emprender como único camino el de la historia y la política. A este cometido se dedica sobre todo en la obra *El sentido de la historia* de

16. E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*; trad. it. *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)*, en "aut-aut", 222, 1987, pp. 103-105. Cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 58.

1949. El punto de partida del análisis löwithiano consiste en una aniquilación sin precedentes de la esperanza y de la filosofía de la historia –estrechamente entrelazadas–, de las que destaca principalmente la falta de fundamento o, más bien, su incompatibilidad. Fundada en 1756 con la publicación del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*[17] de Voltaire, la filosofía de la historia pretende proporcionar una interpretación, sistemática y exhaustiva, del acontecer histórico que lo abarque todo y sin referencia alguna al más allá, según un principio que permita interpretar los eventos en vista de un fin último, capaz de darle sentido a todo el proceso y a los acontecimientos individuales que jalonan la historia. Al perseguir este objetivo, la filosofía de la historia se configura como la hija legítima de la modernidad, de esa conversión[18]de los cielos de la metafísica y de la teología a las regiones de la tierra dominadas por una razón totalmente volcada en el más acá. Sin embargo, pese a su declarada separación de la teología, a la que pretende oponerse, la filosofía de la historia, en opinión de Löwith, queda atrapada en sus cánones, y en ello radica la contradicción que debilita sus cimientos. De hecho, toda filosofía de la historia, en la medida en que pretende darle un sentido al acontecer histórico interpretándolo como una tendencia imparable hacia un fin último, descansa sobre esos mismos «presupuestos teológicos» de los que desearía escapar. Para Löwith,[19] con la perspectiva teológica judía se introdujo

---

17. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756; trad. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1966, al cuidado de M. Minerbi y M. Pavan; trad. al español: Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* Librería Hachette, Buenos Aires, 1960.

18. Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [ed. or. 1842], en *Id.*, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte,* vol. IX, parte IV, *Philosophie des Mitelalters und der neueren Zeit*, al cuidado de P. Garniron y W. Jaeschke, F. Meiner, Hamburg, 1986; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

19. Pero también según W. Dilthey, cf. *Einleitung in die Geisteswissenschaften.*

por primera vez una «visión escatológica» y «futurocéntrica», capaz de provocar un cambio radical en la concepción de la temporalidad que, a partir de ese momento, fue concebida como una línea recta que se encamina hacia la salvación. La imagen que mejor resume esta manera de entender el acontecer histórico es la de San Agustín: el «procursus civitatis Dei».[20] La filosofía de la historia, que se propone interpretar los acontecimientos históricos confiriéndoles unidad y sentido en vista de un evento que aún no ha tenido lugar, no hace más que volver a proponer la perspectiva teológica, pero de forma secularizada, sin ninguna referencia a un hipotético más allá. En este sentido, la filosofía de la historia es cristiana en sus orígenes y anticristiana en su resultado, con la consecuencia de que aquello contra lo que está luchando son sus propios orígenes.[21] Si interpretamos el proceso histórico como una carrera interminable hacia un futuro que debe darle sentido también al presente y al pasado, la filosofía de la historia rechaza seguramente la idea religiosa de Providencia, pero la mantiene firme en la forma secularizada de progreso; así queda patente en autores de la envergadura de Kant, Hegel, Comte y Marx, este último más que cualquier otro.

En efecto, con la llegada de la modernidad, el *procursus* agustiniano no desaparece, más bien pierde su valor trascendental para adquirir otro exclusivamente mundano, presentándose unas veces como progreso, otras como tensión hacia un futuro mejor. Al igual que Eusebio, el cual interpretaba el acontecer histórico como una larga *praeparatio evangelica*, también los filósofos de la historia in-

---

Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, 1883; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Florencia, 1974, al cuidado de G. A. De Toni, libro I, cap. 14; trad. al español: W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Alianza, Madrid, 1986.

20. Agostino, *De civitate Dei*, XVII, 4, 1; trad. it. *La città di Dio*, Bompiani, Milán, 2001, al cuidado de L. Alici, pp. 811-812; trad. al español: San Agustín, *La ciudad de Dios,* Tecnos, Madrid, 2007.

21. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 225.

terpretan el flujo del tiempo como preparación para un evento futuro indefinido donde reside el *tèlos* (en la doble acepción teleológica y cronológica) de toda la historia.

El interrogante que Löwith había formulado en el prefacio de *De Hegel a Nietzsche* de 1941 –«el ser y el 'sentido' de la historia, por lo general, están determinados por ella misma, y si esto no es cierto, ¿qué los determina entonces?»–,[22] halla su respuesta en las páginas de *El sentido de la historia*. El sentido de la historia está determinado por un futuro hacia el cual –puesto que «la razón puede intervenir solo después del hecho»[23] (Hegel)– la única actitud a adoptar es aquella radicalmente antifilosófica de la esperanza y la fe.

Toda filosofía de la historia está condenada por su intento erróneo de secularizar una visión viable exclusivamente dentro de un marco de esperanza. De hecho, precisamente porque tanto la búsqueda del sentido final de la historia como la indagación hacia el futuro se escapan de las garras de la razón, que encuentra su ámbito de aplicación únicamente en las dimensiones del pasado y del presente, el filósofo de la historia «cae en un vacío que solo la esperanza y la fe pueden llenar».[24] En la fe y la esperanza no hay ciencia, puesto que su objeto trasciende el presente; de esto último se desprende que, una vez más, las bases sobre las que descansa la filosofía de la historia son presupuestos teológicos, aunque mediados por el proceso de secularización.

El futuro y la búsqueda del sentido de la historia son inalcanzables por la razón y sus herramientas conceptuales; por eso mismo,

---

22. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, 1941; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Turín, 1981, al cuidado de G. Colli, p. 12; trad. al español: K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX,* Katz Editores, Madrid, 2008.

23. «Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug» (La lechuza de Minerva solo extiende las alas con la caída de la tarde): G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 64-65.

24. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24.

no son objetos del conocimiento filosófico, sino de esa esperanza que –como Löwith no se cansa de repetir– es la actitud menos filosófica. Efectivamente, el filósofo, al emprender el camino que marca la búsqueda del sentido de la historia, solo puede encontrarlo en un fin futuro parecido al de la fe del cristiano, para el cual «la esperanza no es una ilusión, sino una certeza que se fundamenta en la fe».[25] Este renuncia a la razón para dejarle sitio a una fe cargada de esperanza y capaz de cruzar las fronteras del presente una y otra vez. Pero, si este comportamiento se refiere al creyente, es legítimo y justificado, en cambio, si se atribuye al filósofo, que ha hecho de la razón la estrella polar de su investigación, esta actitud es inaceptable. De hecho, la esperanza, según la acertada definición de Spinoza, que refleja fielmente la posición de Löwith, no es más que «una falta de conocimiento y una impotencia del alma»,[26] un dejar de lado la razón para dar paso a un estado de ánimo que no puede en ningún caso reconciliarse con la *sképsis* (la duda filosófica); antes bien, es un potente antídoto contra ella, al ser la fe la «sustancia de las cosas que se esperan».[27] Pero si el creyente deposita todas sus esperanzas y su fe en los eventos situados fuera del acontecer histórico, manteniendo la distinción entre el reino de Dios y el mundo del hombre, el filósofo de la historia pretende convertir absurdamente los asuntos humanos en objetos de esperanza. De esta manera trata de interpretar la historia mientras se encuentra en el centro de la misma, como el náufrago

---

25. K. Löwith, *Sinn der Geschichte*, 1956; trad. it. *Il senso della storia*, en *Storia e fede*, Laterza, Roma – Bari, 1985, cit. p. 125.

26. B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677; trad. it. *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 2002[4], al cuidado de E. Giancotti, p. 265. trad. al español*:* B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico,* Alianza Editorial, Madrid, 2011.

27. Paolo di Tarso, *Lettera agli Ebrei*, en *La Bibbia. Gli Scritti apostolici. Atti, Lettere, Apocalisse*, Mondadori, Milán, 2000, vol. VI, XI, 1. Edición española: Stephen Binz, *Carta a los hebreos* en *Introducción a la Biblia. Una guía católica para el estudio de las Escrituras,* Ediciones Paulinas, Madrid, 2007.

que busca ayuda agarrándose a una débil tabla en medio de las olas.[28]

Por eso el hombre moderno, hijo del cristianismo, ha hecho de la esperanza una virtud teologal, vive *en* y *de la* esperanza, siempre mirando a un futuro en el que reside el sentido último de la historia; pero si la esperanza fuese un sentimiento innato en el hombre y, por lo tanto, imposible de erradicar de su naturaleza, fracasaría definitivamente el sentido de una crítica filosófica. Para evitar este riesgo, Löwith lleva a cabo una operación teoréticamente arriesgada: se propone demostrar cómo la esperanza, lejos de ser desde y para siempre inherente a la naturaleza humana, tiene un origen histórico preciso, antes del cual era, si no desconocida, seguramente desatendida. Como hemos visto, albergar la esperanza es algo connatural al creyente –judío primero y cristiano después– que confía en la salvación situada en el futuro y le llevará a abandonar el camino de la razón filosófica. Los antiguos griegos proporcionaron al problema del tiempo una solución diametralmente opuesta a la judeocristiana, al considerarlo como un círculo que retorna eternamente siempre igual, con la consecuencia de que «el resultado final siempre vuelve a su origen»,[29] sin ninguna posibilidad de que lo nuevo surja. En el eterno retorno de lo mismo, no hay lugar para el progreso ni, en opinión de Löwith, para la esperanza, porque para subsistir requieren un futuro insondable y caracterizado por una alteridad total respecto al presente. Por esta razón, los griegos desconocían tanto el progreso como la esperanza. Dichas concepciones surgen de las teorías de Empédocles, Anaxágoras, los estoicos y, al menos en parte, de Platón, en la medida en que este define el tiempo como «una imagen móvil de la eternidad».[30]

---

28. K. Löwith, *Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960; trad. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Nápoles, 1967, al cuidado de A. L. Künkler Giavotto, p. 218.

29. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24.

30. Platone, *Timeo*, 37 d, en *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milán, 2000, al cuidado

Los griegos, además, «más modestos»[31] que nosotros, procuraban no someter la historia a interpretaciones filosóficas; consideraban digno de investigación racional solo lo que encierra en sí un orden eterno que la razón (entendida ella misma como una astilla de ese orden eterno) capta de una vez por todas. Siempre vieron en la historia nada más que una serie rapsódica de acontecimientos; el fruto, ya sea de la inescrutable voluntad del hombre, ya de los designios insondables de un destino caprichoso y cambiante. La historia, al reiterarse eterna e inmutable, no concede ninguna oportunidad a lo nuevo, no es el reino del orden, sino el babélico reino del caos, de lo accidental y de la falta de sentido, así que la filosofía griega decide «abandonar la historia para dejársela a los historiadores»,[32] sin nunca intentar interpretarla según sus categorías. Para los griegos, quien halla un sentido en los acontecimientos históricos individuales actuaría como el que, mirando las nubes pasar en el cielo, distingue figuras de hombres, leones y perros; mientras el que pretende concebir todo el acontecer histórico como algo destinado a realizar un fin no sería más que un loco que ha perdido la cabeza. Por esta razón, para los filósofos griegos, el saber de los historiadores es un conocimiento de mera crónica que, atraído por la engañosa individualidad de los *pràgmata,* desatiende lo universal que es a lo que aspira la filosofía.

Löwith ve en Aristóteles[33] la mejor teorización del poco interés de los griegos por la historia, dado que, llamado a escoger entre las dos, prefirió la poesía, «más filosófica que la historia»,[34] concibiendo

---

de G. Reale, p. 1367; trad. al español: Platón, *Obras completas,* Anthropos, Madrid, 1996.

31. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 24

32. K. Löwith, *Storia e fede*, cit., p. 129.

33. Aristotele, *Poetica*, Bompiani, Milán, 2000, al cuidado de D. Pesce, 1451 a 36 y ss., pp. 77-81; trad. al español: Aristóteles, *Poética,* Gredos, Madrid, 1974.

34. «*Filosofòteron istorìas*»: *ibid*.

lo individual solo como un peldaño para ascender a lo universal. Además, el Estagirita, con su concepción enciclopédica y exhaustiva de la realidad, se interesó por las más diversas disciplinas, de la biología a la física, de la política a la lógica, pero dejando de lado la historia y, seguramente, no reconoció en Alejandro Magno el Espíritu del mundo de la historia universal como, en cambio, hará Hegel con Napoleón.[35] Desde el punto de vista de los griegos, del actuar interesado y racional de cada individuo que va apareciendo en el escenario histórico, no se obtiene esa racionalidad inmanente que pretende la hegeliana «astucia de la razón»,[36] sino más bien un caos inaccesible a la razón.

Marginada por la filosofía, que prefirió centrar su reflexión sobre el orden eterno de una naturaleza gobernada por leyes inmutables, la historia fue considerada por los griegos como una prerrogativa de los historiadores en sentido estricto. Estos –al igual que los filósofos– nunca han pretendido interpretarla de forma unitaria, como si se desenvolviera de manera racional y evolucionara hacia un objetivo final. Prueba de ello es que los tres historiadores griegos más importantes –Heródoto, Tucídides y Polibio– titularon sus obras *Historias*, empleando el plural para enfatizar una vez más la imposibilidad de hallar en el flujo histórico una racionalidad acabada y unitaria. Así para Heródoto[37] la historia no es más que un movimiento cíclico acompasado por el frágil equilibrio entre la arrogancia humana y la venganza divina. Para Tucídides es la eterna reverberación, en el escenario de la acción, de una naturaleza humana que nunca cambia, con el resultado de que el escritor le ofrece al lector de la obra una recompensa

35. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Florencia, 1967, vol. I, al cuidado de G. Calogero y C. Fatta, p. 92; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

36. «List der Vernunft»: *ibid.,* p. 44.

37. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 27.

tentadora: retenerla para la eternidad.[38] Polibio, por último, valiéndose de la estratagema del «ciclo de las constituciones»,[39] según la cual la historia estaría marcada por el retorno recurrente de las mismas constituciones, se atreve a afirmar, sobre la base de lo que ya ha acontecido, que se pueden hacer predicciones seguras sobre el futuro.[40] Puede que no haya una posición más distante de la griega respecto a la concepción teológica y teleológica adoptada primero por el judaísmo y luego, pasando por el cristianismo heredada, en su forma secularizada, por la filosofía de la historia; la cual, abriendo el círculo de los griegos y transformándolo en una línea recta, induce a vivir en un estado constante de espera y esperanza en un futuro diferente y mejor, desconocido a la razón pero seguro para la fe. La pregunta del historiador antiguo («¿Cómo hemos llegado a esto?») ha sido sustituida por la del historiador moderno («¿Cómo terminará?»).[41] Por lo tanto, para los griegos la verdad estaba totalmente presente en su eternidad y solo podía descubrirse estudiando la naturaleza y sus leyes; para los modernos, en cambio, se configura principalmente como una verdad histórica y, además, situada en la dimensión del futuro.

Los griegos, por su parte, en un mundo inmutable en el que toda novedad está prohibida y, con ella, toda esperanza y posibilidad de romper el hechizo de la circularidad, se mueven, como afirma el antiguo adagio latino *nec spe nec metu*, precisamente porque tienen plena conciencia de que lo que fue será eternamente infinitas veces. Si elevan la historia al rango de *magistra vitae,*[42] lo hacen porque

---

38. «Ktèma es aieì»: Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I, 22, 4, Newton & Compton, Roma, 1997, p. 28; trad. al español: Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* Akal, Madrid, 1989.

39. Polibio, *Storie*, VI, 9, 10, Rizzoli, Milán, 2001, al cuidado de D. Musti; trad. al español: Polibio, *Selección de Historias,* Akal, Madrid, 1986.

40. *Id*., VI, 3.

41. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 38; *Storia e fede*, cit., p. 131.

42. Cicerone, *De oratore*, II, 9, 35; trad. it. *Dell'oratore*, en *Opere retoriche*, UTET, Turín, 1976, vol. I, al cuidado de G. Norcio; trad. al español: Cicerón, *Diálogos*

están convencidos de que esta no nos enseña a aguardar con esperanza el futuro, sino a no esperar nada nuevo para la eternidad. Por otra parte, la falta de atención dada tanto a la historia como a la esperanza, resultaría enfatizada por el vocabulario hipernaturalista de los griegos, para los cuales las revoluciones deberían considerarse como factores astronómicos más que históricos, las catástrofes serían exclusivamente las naturales y el amanecer y el ocaso deberían relacionarse con el sol y no con las civilizaciones.[43] En un marco de tal envergadura, la esperanza es una auténtica locura, solo un loco se engaña a sí mismo creyendo que las cosas pueden tomar un curso diferente al que capta la razón. El verdadero sabio, que ha descifrado con visión de futuro las leyes de la naturaleza y la falta de sentido de los acontecimientos históricos, no puede, de ninguna manera, vivir esperando que algo cambie, acepta el cosmos tal como es, contemplándolo en su perfección inmutable. Por esta razón, se podría argumentar, como afirma Löwith, que según la idea que tengamos de la historia deriva la de la esperanza: si la interpretamos como un camino interminable hacia una meta, entonces la historia no solo justifica la esperanza, sino que la necesita, dado que esta puede surgir solo cuando no se conoce lo que será.[44] Si, en cambio, se interpreta como un círculo que se cierra eternamente, entonces no hay lugar ni para lo nuevo ni para la esperanza, arrinconada como los locos que ignoran la eterna repetición de lo mismo. Y, al igual que los griegos, también los cristianos y los modernos nunca hubieran podido darle sentido a ese «matadero»[45] que es la historia si

---

del orador, en *Obras completas*, traducidas del latín por Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid imp. Central, a cargo de V. Saiz.

43. K. Löwith, *Storia e fede*, cit., p. 123.

44. Cf. Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, Einaudi, Turín, 2000, al cuidado de S. Vassalli, VIII, 24-25: «La esperanza que se ve no es esperanza, pues, ¿por qué esperar lo que uno ve?»; trad. al español: Xavier Alegre i Santamaria Xavier Alegre, *Carta a los romanos,* Editorial Verbo Divino, 2012.

45. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit. pp. 57 y ss.

no hubiesen mirado más allá de ella y de sus episodios individuales, hacia un evento situado en un lejano futuro, capaz de devolverle el significado también a cada acontecimiento presente y pasado.

La consecuencia de esta actitud ha sido la imagen del hombre descrita por Löwith en la *Crítica de la existencia histórica,*[46] que culmina en la tesis de Marx según la cual la esencia del hombre es ante todo histórica. Esta afirmación nos induce a olvidar que «el hombre ya ha experimentado y superado muchos cambios, sin dejar de ser lo que siempre ha sido».[47] Lo dicho está comprobado por el hecho de que aún hoy en día, a pesar del diferente contexto histórico, nos emocionamos ante las obras maestras del pasado.[48] Sin embargo, recuerda Löwith,[49]el hecho de que el hombre *tenga* una historia no significa que *sea* solo historia. La terapia más eficaz contra la historización del hombre y la esperanza resultante, para Löwith no es un anacrónico y nostálgico retorno a los griegos –idea que seduce a muchos críticos de la modernidad–, sino más bien un renovado interés por la naturaleza y sus leyes eternas, de acuerdo con el proyecto que se cumplirá con el «testamento filosófico» dedicado al pensamiento de Paul Valéry.

También para Löwith los acontecimientos históricos «no contienen la menor referencia a un sentido último»,[50] ni aspiran a un fin determinado *a priori*; antes bien, se puede reconocer en la historia, como lo hace Jacob Burckhardt, «una experiencia de repetidos fracasos»,[51] catástrofes, sufrimientos e injusticias ante los cuales toda filosofía está obligada a reconocer que el mundo de hoy, al fin y al cabo, no es diferente del de los tiempos de Alarico. Ante las siempre nuevas ruinas que la historia avanzando penosamente deja tras de sí,

---

46. K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 209 y ss.

47. *Ibid.,* p. 213.

48. *Ibid.,* p. 214.

49. *Ibid.,* p. 217.

50. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 219.

51. *Ibid.*

la esperanza, feliz espera de algo absolutamente nuevo que llegará, es la actitud loca de aquellos que se engañan a sí mismos creyendo que la naturaleza puede cambiar sus propias leyes y la historia dirigirse hacia un fin último. En este sentido, la esperanza es por su naturaleza proteiforme, nos ilusiona y nos engaña siempre, incluso después de habernos decepcionado. Tal como se cuenta en el antiguo mito de Pandora, ella es el último mal que se ha quedado en la caja y, por ello, tiene la peculiaridad de presentarse bajo la apariencia de un bien, puesto que siempre induce a esperar un futuro mejor que el presente. Sin embargo, la esperanza vuelve a revelar su perversa naturaleza todas las veces que se traicionan nuestras expectativas «porque difícilmente se da un futuro que, cuando se vuelve actual, no defraude nuestras esperanzas».[52] Con nuestra imaginación podemos soñar con todas las fantasías posibles y confiar en ellas, pero, al compararlas con la realidad, se derrumbarán una tras otra, porque lo real es radicalmente «otra cosa» respecto a los sueños que nacieron solo como formas de evadir la realidad. Esto era bien sabido por los Padres de la Iglesia que dirigieron sus esperanzas al más allá, protegiéndolas de una realidad mundana destinada a salir siempre victoriosa.

La esperanza es una ilusión que nos permite sobrevivir en una situación desesperada, apartando la mirada y dirigiéndola hacia un futuro diferente que nunca se realizará, pero cuya espera nos consuela y nos hace aceptar la realidad presente como un «valle de lágrimas» temporal. Y si la esperanza del creyente nunca puede ser invalidada por los hechos, ni vacilar ante una experiencia concreta –puesto que se dirige a una trascendencia que va más allá de la historia–, la del filósofo, en la medida en que se proyecta en el más acá, y precisamente en el acontecer histórico, es una monstruosidad que repugna a la razón. Por esto debe ser arrojada al mar, para dejarle espacio a una perspectiva desencantada que pueda enfrentarse a una realidad que se niega a ser objeto de esperanza y expectativa. Dado

52. *Ibid.,* p. 233.

que para Löwith el futuro no encierra el significado secreto de la historia, ni es diferente del presente, la esperanza está destinada a fracasar ante la dura respuesta de la realidad.[53]

Se trata, por consiguiente, de entender que el sentido de nuestra existencia descansa totalmente en el presente y ha de buscarse más en la naturaleza que en la historia; la cual, siguiendo las huellas de Burckhardt, por su continuidad, se remite a la imagen clásica del movimiento circular.

La dicotomía löwithiana entre el «círculo griego» y la «cruz cristiana», con las diversas evaluaciones de la esperanza que se derivan, tal vez pueda resultar simplista y superficial,[54] sobre todo si analizamos más a fondo el mundo griego que Löwith casi seguramente conocía, no solo gracias a una lectura directa y cuidadosa, sino también a través de la idealización transmitida por Heidegger, del que fue su primer discípulo. En particular, la falla en la interpretación löwithiana consiste en haber rechazado la idea que los griegos reconocieran toda dignidad a la esperanza, descartándola como la quintaesencia de la locura. Ahora bien, si esto es cierto para cierta filosofía griega (*in primis* para los estoicos), no significa que otra línea del pensamiento griego no le haya otorgado a la esperanza la importancia filosófica que merecía, según se desprende de los numerosos pasajes que aparecen en las grandes obras de algunos autores. Así Heráclito pudo afirmar: «Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará»;[55] ya Píndaro en sus versos

---

53. Un modelo de este ideal de vida positiva, que no se alimenta de esperanzas, aparece no solo en Burckhardt, sino también en Löwith, en la primera etapa de su producción; en Max Weber, en su «desencantamiento del mundo» y, sucesivamente, en Paul Valéry.

54. Sobre el esquematismo excesivo de la perspectiva löwithiana, cf. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma – Bari,1990, vol. II/III, pp. 350-358 y 412-421.

55. Eraclito, fr. 107 Diels-Kranz, en *Tutti i frammenti*, Le Monnier, Florencia, 1969, al cuidado de B. Salucci y G. Gilardoni, p. 39; trad. al español: Heráclito, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos,* al cuidado de Juan David García Bacca,

había eternizado el valor de la esperanza, definiéndola como «nodriza de la vejez que la mente voluble de los mortales sustenta soberanamente».[56] Mientras que Epicuro había preferido situar la esperanza en un futuro diferente respecto a la necesidad inexorable defendida por los físicos.[57]

Sin embargo, es Platón, más que cualquier otro, el filósofo griego de la esperanza: en sus diálogos nos topamos continuamente con esta fuerza proyectada totalmente hacia el porvenir. En su opinión, la esperanza nos alimenta de por vida; y no es más que los «razonamientos que cada uno se hace»[58] mediante los cuales intentamos anticipar en nuestra conciencia un futuro del que no tenemos ninguna certeza. En las *Leyes*, Platón define las esperanzas como «juicios opinables sobre lo que será»,[59]remitiéndose de este modo a un ámbito conjetural para afirmar que nunca puede haber un conocimiento epistémico del futuro que haga vana la expectativa. Si es cierto que en el *Timeo* se dice que la esperanza «se deja seducir fácilmente»,[60] hasta perder el control de la realidad y de sus posibilidades reales, en el *Fedón,*[61] Platón, remitiéndose parcialmente a la doctrina órfica y pitagórica,

---

Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1963.

56. Pindaro, fr. 214 en *Pindarus. II. Fragmenta,* Leipzig, 1989, al cuidado de H. Maehler; trad. it. *Pindaro. Frammenti*, La Vita Felice, Milán, 1999, al cuidado de R. Severi; trad. al español: Píndaro, *Odas y fragmentos,* intr. y trad. de A. Ortega, Madrid, 1984.

57. Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 134; en *Epicurea*, Bompiani, Milán 2002, al cuidado de I. Ramelli, p. 183. trad. al español: Epicuro, *Carta a Meneceo y máximas capitales*, Pearson education, Madrid, 1987.

58. Platone, *Filebo*, 40 b, cit., p. 453; trad. al español: Platón, *Filebo,* en *Obras completas*.

59. Platone, *Leggi*, I 644 c-d, cit., p. 1477; trad. al español: Platón *Leyes,* en *Obras completas.*

60. Platone, *Timeo*, 69 d, cit., p. 1392; trad. al español: Platón, *Timeo,* en *Obras completas*.

61. Platone, *Fedone*, 63 c, y ss., pp. 75 y ss.; trad. al español: Platón, *Fedón,* en *Obras completas*.

hace una auténtica apología de la *eù elpìs*, de la «buena esperanza» en una vida ultraterrena. Esta no tiene nada que ver con las verdades irrefutables, sino más bien con las certezas que otorga la fe y que para la ciencia son intangibles, la cual, ante esta situación, no tiene más remedio que dar un paso hacia atrás. Resulta, pues, evidente que ante el misterio de la muerte, Platón, al igual que los cristianos, apuesta por la esperanza, reconociendo en ella la actitud del auténtico filósofo que sabe abrirse al futuro y que, por último, hace suyo el lema *dum anima est, spes est.*[62] La misma experiencia de Platón en Siracusa, esto es, la esperanza de construir su ciudad ideal, demuestra como también los griegos conocían la «esperanza mundana» dirigida a un futuro terrenal; y si Löwith hubiese estudiado más detenidamente a los historiadores griegos, habría descubierto en ellos esbozos de la filosofía de la historia: de hecho, el modelo circular de Polibio ¿tal vez no presupone Roma como la síntesis suprema y como el punto de llegada de toda la historia? El esquema trazado por Plutarco ¿no sugiere que todo el curso de la historia debe concebirse como un grandioso intento de realizar esos objetivos que los griegos fueron los primeros en captar y los romanos heredaron después?

La dicotomía löwithiana, si no se desmorona, seguramente tiembla, porque es imposible negar rotundamente que los griegos no hayan albergado ninguna esperanza ni elaborado una filosofía de la historia. Esto implica que, independientemente de la concepción que tengamos del proceso histórico y de su evolución, hay que reconocerle a la esperanza un estado ontológico inherente a la esencia humana cuyos supuestos, tal vez, deben buscarse en la estructura misma de la realidad.

---

62. Cicerone, *Epistulae ad Atticum*, IX, 10; trad. it. *Epistole ad Attico*, UTET, Turín, 1998, al cuidado de C. Di Spigno; trad. al español: Cicerón, *Cartas a Ático*, Universidad de Murcia, 1991.

Ernst Bloch: filosofía y esperanza

En este libro se emprende con especial extensión el intento de llevar la filosofía a la esperanza, considerada como un lugar del universo habitado, como el mejor país civilizado, e inexplorado como la Antártida.[63]

A diferencia de Löwith, Bloch intenta mostrar que la esperanza no es un estado de ánimo particular dominante en un momento histórico dado, sino más bien la condición de espera que acompaña a los hombres en cualquier momento de su vida y en todas las épocas de la historia. A partir de *El espíritu de la utopía*, escrito poco después de finalizar la Primera Guerra Mundial, la tesis de Bloch afirma que la realidad actual, en su dadidad, nunca nos satisface por completo: pero este axioma, más que en la dirección del desolado «nihilismo de la época moderna»,[64] se desarrolla como una apertura hacia el futuro. De hecho, precisamente porque en el presente nunca nos sentimos como si estuviéramos en nuestro hogar, siempre intentamos sobrepasarlo, trascendiendo continuamente sus

63. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 9.

64. E. Bloch, *Geist der Utopie*, 1923; trad. it. *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milán, 2004, al cuidado de V. Bertolino y F. Coppellotti. p. 222; trad. al español: E. Bloch, *El espíritu de la utopía*, Gallimard, París, 1972.

fronteras. En sentido estricto, es justamente cuando el presente se vuelve más opaco y sombrío, como en los tiempos de guerra, que se percibe con más fuerza ese irresistible impulso hacia el futuro que siempre está vivo en nosotros. Bloch resume esta actitud en la máxima según la cual «no solo de pan vive el hombre, sobre todo cuando carece de él».[65] En este sentido, el mundo actual al que nos enfrentamos es inauténtico, falso y muerto –«el mundo no es verdadero, pero quiere llegar a la patria por el hombre y por la verdad»–[66] comparado con un futuro mejor que inevitablemente nos anticipamos en nuestra conciencia bajo la forma de una auténtica utopía. Sea cual sea el presente al que nos enfrentemos, no hará más que despertar en nosotros la conciencia de que podríamos ser más felices y que, por tanto, aún no lo somos completamente, abriendo paso a nuevos territorios por conquistar en el tiempo venidero. Este es el «espíritu de la utopía» al que Bloch permanece fiel en todas sus obras; la «utopía» delata principalmente una carencia y nos revela que en nuestra vida «hay, por así decirlo, un espacio vacío»:[67] algo no se ha realizado, pero tampoco eliminado, y la esperanza está allí para llenar ese espacio. Se presenta ante todo como una mina inagotable en la que debemos aprender a acceder para extraer sus riquezas. Este continente, que todos habitamos desde siempre, ha quedado como una Antártida inexplorada por el pensamiento que siempre ha optado por el presente y el pasado. El antiguo Varrón,[68] que en su gramática latina se olvidó fatalmente del futuro, es solo el ejemplo más destacado de la remoción universal de la esperanza. Por otra parte, esta remoción en el ámbito filosófico ha sido el resultado necesario de aquella primacía teorética que, a partir de Aristóteles, llega hasta Heidegger y el propio Löwith y que, por su esencia, solo puede adoptar la forma

65. *Ibid.,* p. 323.

66. *Ibid.,* p. XXXVII.

67. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp. 230-231.

68. *Ibid.,* p. 9.

de un reflejo meramente pasivo de lo «ya-sido», cristalizado en un eterno presente. Víctima del «encanto de la anamnesis»,[69] que con Platón y Hegel alcanzó su momento cumbre, el pensamiento occidental ha hecho del conocimiento un recuerdo[70] o la contemplación de una realidad ya cumplida,[71]sin ningún atisbo de esperanza para el futuro. La identificación aristotélica de la esencia con «lo que era el ser»[72] es la quintaesencia de esta «contemplación antigua»[73] que no toma en cuenta el horizonte de futuro.

Asumiendo como objetos de su actividad contemplativa el presente y el pasado, el pensamiento –que vive con la ilusión de ser aséptico y apartidista– los justifica, aceptando pasivamente la realidad existente en todas sus facetas. Contra esta concepción conservadora del pensamiento, Bloch hace valer el lema progresista según el cual «pensar significa traspasar»,[74] superar la realidad dada para mirar con esperanza hacia un futuro anticipado por nuestra «conciencia anticipadora».[75] Adelantando el tiempo futuro, la esperanza pone en tensión también las otras épocas, despertando a los hombres y a sus pensamientos enterrados en el pasado y convirtiéndolos en elementos viables para la realización del futuro deseado. De este

---

69. *Ibid.,* p. 12; *Spirito dell'utopia*, cit., p. 257.

70. Cf. Platone, *Menone*, 81 d: «El buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia»; cit., p. 950; trad. al español: Platón, *Menón* en *Obras completas*.

71. Cf. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 65: «La filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como *pensar* del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada».

72. «Tò tì èn eìnai»: Aristotele, *Metafisica*, 983 a 27; Bompiani, Milán, 2002, al cuidado de G. Reale, p. 14; trad. al español: Aristóteles, *Metafísica,* Gredos, Madrid, 2012.

73. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 334.

74. «Denken ist überschreiten» (pensar significa traspasar): *ibid,* p. 6. La frase está grabada también en la tumba de Bloch.

75. *Ibid*., pp. 55 y ss.

modo, ofrece la posibilidad de fundar una enciclopedia de las esperanzas que habitan desde siempre en el alma humana, para poner de manifiesto que el hombre es esencialmente un animal utópico, que «vive, en primer lugar, hacia el futuro»,[76] «rebosante de utopía»,[77] y no se detiene en el mero hecho, sino que mira hacia adelante. En cada uno de nosotros reside una multitud de «sueños de una vida mejor que la que nos ha tocado vivir hasta ahora»,[78] reflexionando sobre ello hallamos la fuerza para seguir viviendo con la esperanza de un destino futuro diferente y mejor. Bloch reclama para sí, con una reiteración asidua de los versos de Dante –«el agua en que me adentro nunca fue surcada»–,[79] el mérito de haber sido el primero en explorar las tierras de la esperanza, convirtiéndolas por primera vez en el objeto privilegiado de la filosofía.

Se trata, por lo tanto, de trazar un mapa de todos los territorios de la esperanza, mirando también al pasado y a lo cotidiano para vislumbrar las «huellas»[80] de esas expectativas que, en opinión de Bloch, nos impulsan siempre hacia adelante: nos devuelve entonces un cuadro sorprendente, del que surge como no existe ni nunca ha existido ninguna actividad humana desconocedora de la esperanza y no la haya convertido en su musa inspiradora. Si Oscar Wilde destacó que «*un mapa del mundo que no incluya a Utopía, no merece una sola mirada*»,[81] Bloch, por su parte, traza otro lleno de lugares utópicos superpuestos a los que existen realmente y, con toda probabilidad, más numerosos. La universalidad de la esperanza fue

---

76. *Ibid.,* p. 6.

77. *Ibid.,* p. 230.

78. *Ibid*.

79. Dante, *Paradiso*, II, 7; La Nuova Italia, Florencia,1972, al cuidado de N. Spegno; trad. al español: Dante, *La divina comedia,* 3 vols, Seix Barral, Barcelona, 2004.

80. E. Bloch, *Spuren*, 1930; trad. it. *Tracce*, Coliseum, Brescia, 1989, al cuidado de L. Boella; trad. al español: E. Bloch, *Huellas,* Tecnos, Madrid, 2005.

81. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 549.

también un asunto de primaria importancia para los griegos, pese a lo que sostiene Karl Löwith. Aunque es cierto que «a medida que pasaba el tiempo, tanto menos trataron los antiguos de deshacerse de la esperanza»,[82] como demuestra el hecho de que en la época helenística el mito de Pandora cambiara de signo y la esperanza empezara a considerarse como un bien, pero esto no significa que los griegos no albergasen esperanza al igual que nosotros.

Los diálogos de Platón, la catedral de Estrasburgo, la *Divina comedia* y la música de espera de Beethoven son algunos de los innumerables «lugares» donde se cierne el espíritu de la utopía. En cada una de estas obras maestras, la utopía, el impulso hacia el futuro y la superación del presente coexisten como «tendencia» y «latencia»; en el sentido de que la esperanza inspira estas obras pero, para ser comprendida, es necesario un esfuerzo conceptual considerable que vaya mucho más allá del simple hecho. Y esto porque en el instante en que vivimos no logramos ver nada; en esto radica lo que Bloch llama «la oscuridad del instante vivido»,[83] del que tenemos un presentimiento solo cuando ya ha transcurrido o aún lo estamos esperando. El instante en el que estamos en vilo es comparable al punto ciego de nuestro ojo, donde el nervio óptico entra en la retina[84] quitándonos la posibilidad de ver. Permanece siempre envuelto en un halo de opacidad hasta que se conecta con el pasado que hemos dejado atrás o con el futuro que esperamos con inquietud: en este sentido, los refranes han capturado la verdad mejor que los filósofos.[85] En efecto, los antiguos proverbios «a los pies del faro no hay luz» y «lo que él teje, no lo sabe ningún tejedor» expresan perfectamente la idea de que los instantes que se suceden en nuestras

82. *Ibid.,* p. 392.

83. «Das Dunkel des gelebten Augenblicks»: E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 5.

84. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 342.

85. *Ibid.,* p. 348.

vidas solo tienen un sentido si se refieren a un futuro lejano que aún no ha llegado y del cual en el presente solo percibimos sus señales. Precisamente porque el instante es oscuro, nos empuja hacia adelante, hacia un futuro «relativamente desconocido al saber de la tendencia».[86] Nos percatamos únicamente de que no tenemos lo que queremos y que vivimos abrasados por una sed que «siempre sentimos pero no desvela su nombre»,[87] obligándonos a vivir fuera de nosotros mismos traspasando continuamente los instantes que se suceden. Nunca estamos completamente en nosotros mismos y, al mismo tiempo, no sabemos hacia dónde vamos, puesto que el futuro no es menos oscuro que el instante: sabemos que nuestro hogar no es el presente, pero ignoramos cuál es el hogar al que estamos destinados, porque desde la oscuridad en la que nos hallamos podemos ver «solo la espalda de las cosas en lugar de los rostros de los dioses».[88] El presente, al que la tradición filosófica, ya a partir de Aristóteles y San Agustín, le había concedido la primacía, nunca puede comprenderse completamente, siendo «una zona de sombra, que no podemos experimentar en ese momento, sino solo antes o después, *esperando* o *recordando*».[89] Y si «el telescopio más potente»,[90] el de la conciencia utópica, se atreve a mirar tan lejos, lo hace exclusivamente con el fin de aclarar y descifrar la proximidad más cercana, es decir, la oscuridad del instante vivido.

La única luz capaz de alumbrar esta oscuridad que envuelve el presente y el futuro, la única «realidad que ilumina la oscuridad»,[91] es la esperanza. Esta, expuesta por su naturaleza a la incertidumbre

---

86. *Ibid.,* p. 350.

87. *Ibid*., p. 55.

88. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 265.

89. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Nápoles, 1979, p. 52.

90. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 17.

91. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 258.

y a la desilusión, se caracteriza como búsqueda incesante de nuevos espacios en los que expandir nuestro ser, de nuevas formas para salir de las dificultades presentes y de metas superiores a las que debemos aspirar constantemente. Al principio, la única débil garantía a la que puede apelarse la esperanza es la que ofrece su propio movimiento de tensión, de modo que cualquier crítica de la realidad presente y de sus imperfecciones «presupone indudablemente la representación y la nostalgia de una perfección posible».[92] Al figurarnos algo «mejor» o, quizás, «perfecto», surge de inmediato el deseo de esa representación que «se convierte así en un *ideal de deseo* que lleva la etiqueta: 'así debería ser'[93] o 'así podría ser'».

Si, de hecho, no existiese la posibilidad de la perfección, o si todo fuera perfecto como lo es en el estado actual, entonces la esperanza no tendría ningún sentido y sería, empleando las palabras de Löwith, un mero *ignis fatuus.*[94]

En la magnífica representación de Andrea Pisano en la puerta del Baptisterio de Florencia,[95] la esperanza es una mujer alada que, levantando los brazos hacia arriba como Tántalo, tiende a algo que todavía no existe y de lo que no puede tener ninguna certeza. Pero precisamente porque el objeto deseado es posible –y, por tanto, destinado a concretarse infaliblemente, a no quedar como mera conjetura–, la actitud de quien alberga la esperanza es razonable, y es posible distinguir entre las esperanzas «infundadas» y las «fundadas», según su relación con las condiciones reales. Si, por poner un ejemplo, acaricio la esperanza de poder echar a volar como los

---

92. E. Bloch, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, 1964, en *Gespräche mit Ernst Bloch*, 1975, al cuidado de R. Traub y H. Wieser, p. 58. Traducción de Diego Fusaro.

93. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 57.

94. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 233.

95. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 391; cf. W. Benjamin, *Einbahnstraße*, 1928; trad. it. *Strada a senso unico*, Einaudi, Turín, 1983; W. Benjamin, trad. al español: *Calle de sentido único,* Editorial Akal, Madrid, 2015.

pájaros, este deseo, al ser incompatible con las posibilidades reales, es una esperanza infundada; la mía es una fantasía, porque ya sé con certeza que mi sueño no se hará realidad, y donde hay certeza no hay esperanza. Si, en cambio, aspiro a una sociedad más igualitaria, como por ejemplo la que describe Marx, la mía es una esperanza fundada, ya que es «mediada por lo que es realmente posible».[96] Se deduce, pues, que no basta con que el hombre se alimente de todo tipo de esperanza, sino que «necesita también encontrar en ella algo para cocinar».[97] No todas las esperanzas son legítimas; por esta razón, la polémica löwithiana contra las esperanzas es aceptable si nos referimos a las infundadas, pero hay que rechazarla si consideramos las fundadas.

Estas no son un «fuego fatuo» –Bloch emplea aquí curiosamente la expresión löwithiana–, sino más bien una «puerta por lo menos entreabierta»[98] que quizás un día se abrirá de par en par. Dicho de otro modo, para Löwith solo existen las esperanzas infundadas, las que naufragan ante una realidad marcada por el eterno retorno del presente que creemos inútilmente dejarnos atrás; siendo evidentemente infundada, el filósofo alemán rechaza rotundamente la esperanza como tal. Bloch, por el contrario, no reconoce las esperanzas destinadas inevitablemente a no cumplirse, pero salva a aquellas que pueden realizarse. La filosofía ha de tomar en cuenta estas esperanzas, si no quiere empantanarse en las ciénagas del miedo (que es el más potente antídoto contra la esperanza),[99] del nihilismo y de la angustia heideggeriana que reflejan a la perfección «la condición del pequeño burgués que ya no tiene ni perspectivas ni posición social».[100]

---

96. *Ibid*., p. 392.

97. E. Bloch, *Tracce*, cit., p. 3.

98. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 392.

99. *Ibid.,* p. 6.

100. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, 1935; trad. it. *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milán, 1992, al cuidado de L. Boella, p. 307.

Si para Löwith esperar es una actitud totalmente subjetiva que surge del conocimiento limitado que tenemos de la realidad; para Bloch, en cambio, la esperanza es un principio subjetivo y objetivo a la vez. Si tenemos esperanza es porque la realidad se presta a ello. Bloch, en contraste con el materialismo mecanicista que, nacido con Demócrito, animó la filosofía de la naturaleza de Friedrich Engels y terminó aprisionando el mundo atándolo a la cadena de una necesidad siempre igual, elabora un «materialismo especulativo»[101] que recupera las antiguas enseñanzas de Avicena y de la «izquierda aristotélica».[102] Esta línea minoritaria de la tradición filosófica había enseñado que la materia es «ente-según-posibilidad», es una realidad emergente, aún no completa, cuyo horizonte es un futuro que da espacio al *novum* histórico y a siempre nuevas posibilidades. La materia, en su potencialidad dinámica absoluta, siempre está en ebullición, es una actividad que se da formas a sí misma, tomándolas de su interior, y, por tanto, está marcada por un irrefrenable impulso hacia adelante. El mundo resultante es un inmenso laboratorio en el que la materia lleva a cabo experimentos portentosos;[103] esta concepción dinámica y casi espiritual de la materia, que hace de Bloch un «Schelling marxista»,[104] implica que, precisamente porque es posibilidad y «está dirigida hacia adelante»,[105] la realidad –para-

---

101. La definición es de J. Habermas; cf. *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, en: «Merkur» 14, pp. 1078-1091; trad. it. en *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Turín, 2000, al cuidado de L. Ceppa, pp. 109-127. trad. al español: J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos,* Taurus, Madrid, 2000.

102. Cf. E. Bloch, *Avicenna und die aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1963; trad. al español: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

103. Cf. E. Bloch, *Experimentum mundi*, 1975; trad. it. *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia, 1980, al cuidado de G. Cunico.

104. J. Habermas; cf. *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, cit.

105. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1586.

fraseando a William Shakespeare–[106] esté hecha de la misma materia que los sueños y, por esta razón, hace que la esperanza sea legítima (la que permanece fiel a las potencialidades inscritas en la materia), convirtiéndola en la más humana de todas las emociones.[107] La consecuencia inevitable que deriva de esta perspectiva que asume la posibilidad y la esperanza como la espina dorsal del universo es doble: en primer lugar, uno no puede vivir ni hacer filosofía sin esperanza, pero la filosofía misma debe tomar la forma de una hermenéutica de la esperanza; en segundo lugar, la desesperanza, como la propone Löwith, no es solo «lo insostenible, lo insoportable en todos los sentidos a las necesidades humanas»,[108] sino también, paradójicamente, la más ilusoria y artificial, porque contrasta su vida desencantada con una realidad que, por su naturaleza, está imbutida de esperanza. El enemigo más feroz del principio esperanza, por tanto, ha de hallarse en Löwith más que en Hans Jonas,[109] quien, aunque critique la perspectiva demasiado optimista de Bloch, no recusa la esperanza en todas sus manifestaciones.

Para Bloch, el «espíritu de la utopía» y «el principio esperan-

---

106. W. Shakespeare, *The Tempest*, 1611; trad. it. *La tempesta*, Fabbri Editori, Milán, 2003, al cuidado de G. Baldini, p. 235; W. Shakespeare, trad. al español: *La tempestad,* CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

107. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 90.

108. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 7.

109. H. Jonas, *Das Prinzip Verantowortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Turín, 1990, al cuidado de P. P. Portinaro, p. 278; trad. al español: H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995. «Ahí se encuentra el error fundamental de toda ontología del 'no-ser-todavía' y del primado de la esperanza en ella fundado. La sencilla verdad, ni sublime ni humillante, pero que respetuosamente debemos aceptar es que el 'hombre auténtico' estuvo ahí presente desde siempre, con su nobleza y su bajeza, con su grandeza y su miseria, con su felicidad y su tormento, sus justificaciones y sus culpas, en definitiva, con toda la *ambigüedad* que le es indisociable. Pretender suprimirla equivale a acabar con el hombre en su insondable libertad».

za» son dos principios que encontramos en nosotros mismos independientemente de la realidad externa, porque dicha realidad está impregnada de ellos y porque nosotros somos parte de ella. Pues bien, dado que «la voluntad de utopía es compatible en absoluto con la tendencia vinculada al objeto»,[110] cabe considerar la palabra «espíritu» tanto en el sentido más evidente de disposición subjetiva como en el menos obvio, y ya empleado por Hegel, de tendencia objetiva e inmanente a la realidad; y, sobre estas bases debemos entender la utopía, según indica su etimología griega, no en el sentido de una realidad deseada que «nunca tendrá lugar», sino en la acepción más esperanzadora de un mundo mejor que «todavía no ha tenido lugar».

De esta manera, la esperanza adquiere su estatus ontológico, posibilitando una ontología de «lo-todavía-no-llegado-a-ser»,[111] según la cual la verdadera esencia de lo real no es lo «ya-sido», sino lo «todavía-no-logrado» que amanece en la conciencia anticipadora: la dimensión caracterizadora del ser es, pues, el futuro al que tiende y que ya es real como posibilidad objetiva. Las raíces ontológicas de la esperanza son la prueba más incontrovertible de la legitimidad de la actitud del «sujeto esperanzador»: de este modo se resuelve el problema del *quid juris* de la esperanza que Löwith había rechazado considerándola totalmente incompatible con la estructura de la realidad.

Nosotros mismos, que con nuestro cuerpo formamos parte completamente de la realidad material, somos impulsados por este ímpetu hacia adelante que se manifiesta plenamente en forma de esperanza: el hombre es un manojo de impulsos, «una suma de deseos cambiantes y, en su mayoría, mal ordenados»,[112] de donde emerge, mejor que en cualquier otro lugar, la tensión de la materia

110. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 232.

111. «Noch-nicht-Seins»: E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 361.

112. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 61.

hacia lo «todavía-no-logrado». En la perspectiva blochiana, para la cual es «como si no fuera el cuerpo el que tuviera el impulso, sino el impuso el cuerpo»;[113] el impulso más inmediato e incontenible es el instinto de autoconservación que se manifiesta a un nivel sensible como hambre. Podemos silenciar temporalmente los múltiples impulsos que sentimos en nosotros, pero nunca podemos reprimir el aguijón del hambre, esperando que revoque sus demandas de satisfacción.

Junto con el hambre, nos atraviesan muchos más afectos y deseos que revelan nuestra aspiración constante a algo que nos falta en este momento; Bloch, catalogándolos en una especie de «fenomenología de los deseos y de los afectos», hace una cuidadosa distinción[114] entre los «afectos satisfechos» y los «afectos de espera»: mientras que los primeros (envidia, avaricia, veneración), cuya dimensión es el presente, están dirigidos a un «objeto instintivo ya listo» y disponible en el mundo, los segundos (miedo, temor, fe y esperanza), dirigidos a lo «todavía-no», presentan una intencionalidad instintiva «de amplio alcance intelectual», puesto que apuntan hacia algo que falta, que aún no está allí y del que no tenemos ninguna garantía; por eso van flotando entre la duda y la incertidumbre. Y es precisamente de este segundo tipo de afectos, en particular de la esperanza, de donde brotan nuestros numerosos deseos.

Hay un sinfín y de todo tipo: desde las utopías filosóficas (de Platón al marxismo) a los sueños de una vida mejor; desde los viajes de aventura a los países fantásticos de los cuentos de hadas, a los que Bloch llama «paraísos baratos»:[115] el supermercado, el deseo de ser cortejado, de tener dientes blancos y esbelta cintura; es decir, todos esos deseos que la publicidad fomenta a diario y que Theodor Wiesengrund Adorno descarta sin distinción alguna como meras

113. *Ibid.,* p. 59.

114. *Ibid.,* pp. 88 y ss.

115. *Ibid.,* pp. 397 y ss.

prestaciones de la «industria cultural».[116] Todos estos deseos describen y preservan lo que se debería hacer, permitiendo a aquellos que esperan soportar la condición en la que se encuentran, aceptándola como una suerte de envoltura momentánea, un «ropaje provisional»,[117] mientras esperan el final feliz. Esto no significa que dicho ropaje se desmorone conforme los deseos se van haciendo realidad; todo lo contrario, los deseos, incluso los más ínfimos, como tener dientes blancos, mantienen viva la esperanza y sugieren que en la realidad presente algo no es como debería ser.

Ya en el *Espíritu de la utopía* y en *Huellas*, Bloch deja claro con particular insistencia cómo la esperanza es una tensión hacia algo oscuro, cuyos bordes no se distinguen claramente; los propios deseos remiten a una realidad que está ante nuestros ojos pero que aún no percibimos con claridad porque, al permanecer en un estado potencial, todavía no se ha hecho. Lo nuevo (*novum*) nunca presenta rasgos bien definidos, sino que siempre está envuelto por la oscuridad; llegando a constituir una dimensión inconsciente dentro del hombre que la percibe como un «todavía-no-consciente» desconocido para el psicoanálisis de marca freudiana. Este último ha analizado únicamente un inconsciente constituido por regresiones y que, emergiendo a la superficie de la consciencia, hace que solo lo «ya-sido» sea cognoscible, con la consecuencia de que «en el inconsciente de Freud no hay nada que sea nuevo».[118] Limitando sus análisis a lo «todavía-no-consciente», Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, «el psicoanalítico fascista»,[119] fueron víctimas del «encanto de

---

116. Cf. M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Turín, 1997, al cuidado de R. Solmi y C. Galli, pp. 126 y ss.; trad. al español: M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración,* Akal, Madrid, 2007.

117. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 58.

118. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 67; pp. 136-144; *Spirito dell'utopia*, cit., pp. 242-251.

119. *Ibid.* Bloch polemiza mucho más contra Jung que contra Freud.

la anamnesis» y no se percataron de que la conciencia humana es una conciencia anticipadora que, alentada por la esperanza y los deseos, va superando, una tras otra, las etapas presentes y prefigura el futuro de una manera borrosa y vaga. Lo «todavía-no-consciente» aparece principalmente en ese caleidoscopio de «sueños soñados despierto»[120] que tejen la vida de todos nosotros impulsándola hacia adelante. No constituyen –freudianamente– un simple momento preliminar del sueño nocturno, sino que están más bien dotados de su propia especificidad: a diferencia del sueño nocturno, que en su pasividad tiene que ver con «algo hundido en el sótano y solo allí existente»,[121] el sueño soñado despierto descansa activamente en la fuerza imaginativa de la esperanza y apunta, anticipándolo, a lo «todavía-no-logrado». Tanto Alejandro Magno, que emprende su expedición contra Persia,[122] como la chica que sueña con convertirse en una estrella, persiguen sus sueños diurnos cabalgando la ola de lo «todavía-no-consciente» que los empuja hacia adelante y les da un sentido pleno a cada momento de su existencia. Además, en el sueño nocturno, cada uno de nosotros está solipsísticamente encerrado en su propio mundo que, como ya señaló el antiguo Heráclito,[123] no ofrece puntos de contacto con los de los demás; en los sueños diurnos, por otro lado, hay una participación real de los demás con quienes interactuamos y tratamos de realizar los objetos soñados, haciendo de la esperanza una «esperanza social». La dimensión aún no consciente que nos abruma continuamente y nos impide alcanzar un verdadero «encuentro consigo mismo»[124] nos

---

120. «Tagträume»: *ibid.,* pp. 27 y ss.

121. *Ibid,* p. 77.

122. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 220.

123. Eraclito, *Tutti i frammenti*, fr. 89, Diels-Kranz, p. 46, Le Monnier, Florencia, 1969, al cuidado de B. Salucci y G. Gilardoni; trad. al español: Heráclito, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, al cuidado de Juan David García Bacca, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1963.

124. «Selbstbegegnung» (encuentro consigo mismo): es el título de la primera

empuja entre sueños y deseos, entre imágenes oscuras y mensajes confusos, impidiéndonos encontrarnos a nosotros mismos y saber lo que realmente somos: pero la dimensión inconsciente de lo «todavía-no-devenido», percibida como algo aún no consciente, puede aclararse solo en la tendencia hacia un futuro esperado: de esta manera, es posible encontrarse a uno mismo y vivir el momento en su eternidad, capturando en el sentido del futuro anticipado y permitiéndole salir de la «oscuridad del instante vivido». La consecuencia es que si conocemos la esperanza se nos aclara también el presente, que es el centro de nuestra existencia, y de cada instante podemos decir lo que dijo Fausto: «¡Párate, tiempo, eres tan hermoso!».[125]

Sin embargo, Bloch y Löwith concuerdan por lo menos en un punto: y precisamente al decir que «donde hay esperanza, hay también religión»;[126] aunque Bloch afirme inmediatamente que no vale la relación inversa, donde hay religión, hay también esperanza, como resulta evidente si consideramos las religiones impuestas por el cielo y la autoridad. Con esta tesis Bloch no pretende apoyar, löwithianamente, que la esperanza tiene sus raíces en un tipo particular de religión y que, sin ella, sería imposible; una perspectiva de este tipo, de hecho, sería incompatible con *El principio esperanza*, en el que la esperanza se interpreta como un estado de ánimo que siempre ha motivado al hombre. Bloch intenta más bien aclarar que la esperanza, mirando hacia una totalidad que aún no se ha dado, y configurándose como meta final, es necesariamente escatológica y trascendente, insatisfecha con la realidad presente y por eso mismo

---

parte de *Spirito dell'utopia* (*Espíritu de la utopía*).

125. «Verweile doch, du bist so schön (¡Párate, tiempo, eres tan hermoso!)»: J. W. Goethe, *Faust*; trad. it. *Faust*, Feltrinelli, Milán, 1999, al cuidado de G. V. Amoretti, p. 83; trad. al español: *Fausto,* Alianza Editorial, Madrid, 2006.

126. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968; trad. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milán, 1990, al cuidado de F. Coppellotti, p. 31; trad. al español*:* E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1983.

asomada al futuro, en un vínculo inquebrantable con la religión. Se trata, pues, de mantener vivo el espíritu de tensión hacia lo nuevo (*novum*), típico de esta última, pero descartando la trascendencia ultramundana: en palabras de Bloch, debemos permanecer fieles a un «trascender sin trascendencia»;[127] esto es, a una superación incesante de la realidad presente carente de toda referencia a un Dios que, asumido como entidad «ya-dada», supondría la negación más poderosa de toda tensión utópica hacia un futuro abierto. En esta perspectiva, en la que lo de «arriba» da paso a lo «adelante», «solo un ateo puede ser un buen cristiano»,[128] precisamente porque puede abandonar la idea de un Dios «ya-dado» sin tener que renunciar a la tensión escatológica hacia el futuro. Pero al mismo tiempo, «solo un cristiano puede ser un buen ateo»,[129] porque solo las esperanzas cristianas pueden evitar el riesgo de que «la sal atea se vuelva necia»[130] y sin perspectivas positivas. El ateísmo, al permitir que las esperanzas judeocristianas caminen sobre pies humanos es, tanto para Bloch como para Löwith, la actitud más sincera; pero el ateísmo löwithiano es un ateísmo sin perspectivas ni esperanzas que Bloch no duda en condenar como «necio» por carecer de salidas.

127. *Ibid*.

128. *Ibid,* p. 32.

129. *Ibid.*

130. *Ibid.,* p. 102.

Bloch y Löwith frente a Marx

La razón no puede florecer sin la esperanza; la esperanza no puede hablar sin la razón; la una y la otra en una unidad marxista. Cualquier otra ciencia no tiene futuro. Cualquier otro futuro no es ciencia.
E. Bloch[131]

El mesianismo marxista trasciende la realidad existente de manera tan radical que, a pesar de su «materialismo», mantiene incólume la tensión escatológica y, así, el motivo religioso de su esquema histórico.
K. Löwith[132]

1. Historia de un encuentro

Para mí Marx es importante solo como exponente del colapso de la filosofía hegeliana –la última que todavía creía en sí misma, en la filosofía como filosofía–.
K. Löwith[133]

La república marxista rusa permanece indomable; no menos indomable, no menos irresuelta, en su necesidad absoluta, es la pasión por los eternos problemas de nuestro anhelo y de nuestra conciencia religiosa.
E. Bloch[134]

---

131. E. Bloch, *Über Karl Marx*, 1968; trad. it. *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonia, 1972, al cuidado de R. Bodei, p. 60.

132. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 72.

133. K. Löwith, carta a H. G. Gadamer, 2/9/1933; cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 72.

134. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 315.

Las reflexiones de Bloch y Löwith acerca de la esperanza culminan, aunque por caminos muy diferentes, con la lectura del pensamiento de Marx. Para ambos, es el sistema en el que se ha manifestado mejor la esperanza y, por tanto, es el ejemplo más idóneo para poner a prueba su validez en el campo filosófico.

Los dos autores se acercan a Marx de distintas maneras; el de Löwith es un encuentro teorético, que surge de la lectura de los textos del filósofo de Tréveris y que solo después profundiza mediante el estudio de los desarrollos históricos concretos. Bloch, en cambio, descubre a Marx primero a través de la realización histórica de su pensamiento en la Revolución de Octubre, y solo sucesivamente va ahondando en sus orígenes teóricos.

Conforme a un estereotipo bien arraigado, Bloch sería «el filósofo alemán de la Revolución de Octubre»,[135] el que reconoció en el leninismo la posibilidad de redención para la humanidad: estereotipo confirmado, además, por las declaraciones inequívocas que aparecen en *El principio esperanza* y en los ensayos recopilados en el volumen *Karl Marx*, donde –aun distanciándose de alguna manera del estalinismo– afirma literalmente que «ubi Lenin, ibi Jerusalem» y que «el final del túnel puede verse seguramente no desde Palestina, sino desde Moscú».[136] Sin embargo, Bloch llega a esta defensa del leninismo cuando la Revolución rusa ya había sido completada; en cambio, mientras estaba brotando el juicio acerca de Lenin era totalmente diferente, según se desprende de los textos políticos inéditos y publicados solo en 1985.[137] En efecto, en 1918, en lugar de ser identificado con Jerusalén, Lenin fue tachado de «zar rojo» y

---

135. O. Negt, *Ernst Bloch – Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort*, en E. Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe 1934-1939*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1972.

136. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 702.

137. E. Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985, Hrsgb. von M. Korol.

«nuevo Gengis Khan»,[138] dueño absoluto del exterminado territorio ruso, epítetos seguramente poco halagadores. El mismo bolchevismo que Lenin lidera «se apoya en soldados, escorias e indisciplinados y, naturalmente, totalmente improductivos»,[139] con el resultado de que de Rusia «nos llega solamente hedor y putrefacción».[140] Inesperadamente Bloch contrapone al desolador paisaje ruso el «sol de Washington» y Wilson, que nunca deja de irradiar «libertad y pureza».[141] Y es precisamente a ese sol que, en agosto de 1918,[142] entrega sus esperanzas en un inminente derrumbe del bolchevismo, concebido como una continuación deteriorada del zarismo y de su negación de toda libertad. La crítica mordaz contra Lenin, del que Bloch no tolera especialmente su relación con el Káiser y con la Alemania prusiana, termina por arrasar también al marxismo como tal, al que reprocha simplificar excesivamente la realidad viendo «por todas partes nada más que los intereses del capital»[143] y de la que el filósofo alemán teme la «eternización socializada del sistema fabril».[144]

La «conversión» de Bloch al marxismo-leninismo tiene lugar alrededor de los años veinte, «bajo la influencia de su amigo Lukács»,[145] con quien permanecerá contantemente en contacto y cuya *Histo-*

---

138. E. Bloch, en *Lenin, 'der rote Zar'* (27/2/1918), *Erkranter Sozialismus* (16/11/1918), en *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, cit., p. 196, p. 399. Diego Fusaro ha traducido todas las partes de la obra que se indican a continuación.

139. *Ibid.,* p. 399.

140. *Ibid.* «Gestank» (hedor) y «Verrottung» (putrefacción) son los términos que Bloch emplea.

141. *Ibid.*

142. E. Bloch, *Die letzen Tagen der Bolschewiki* 17/8/1918, en *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, cit., pp. 318-319.

143. E. Bloch, *Die letzen Tagen der Bolschewiki* 17/8/1918, cit., p. 319.

144. *Ibid.,* p. 399.

145. A. Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie*, Editions Kimé, París, 2001, p. 116.

ria y conciencia de clase[146] lee con entusiasmo. Los síntomas de esta conversión hay que buscarlos no solo en la publicación del ensayo sobre Müntzer (1921), sino también en la nueva edición de 1923 de *El espíritu de la utopía*, en la que la condena del bolchevismo de la edición original –«los últimos días de los bolcheviques se acercan al final»– se convierte en un elogio del movimiento leninista y en una constatación inesperada de que «la república marxista rusa permanece indomable».[147] A partir de ese momento, Bloch siempre se mantendrá fiel a los principios del marxismo, pero reinterpretándolos en una clave tan heterodoxa que en 1957 el Partido Comunista decidió alejarlo, acusándolo de hereje y de ser partidario de un idealismo irracionalista, antimaterialista y antidialéctico.

La paradoja es que el pensamiento utópico, del que Engels[148] había reconocido la legitimidad limitada a una sociedad precapitalista, en la que todavía faltaban las condiciones reales para que pudiera ser una sociedad moderna y cuya importancia estaría en «relación inversa respecto al desarrollo histórico»,[149] surge en Bloch precisamente con el nacimiento del primer estado socialista de la historia: y en el caso de Bloch, volver al socialismo utópico no significa, como creía Engels,[150] retroceder anacrónicamente a la alquimia después del descubierto de la química moderna, sino más bien resolver las contradicciones de un socialismo real que se ha olvidado de su pro-

---

146. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistiche Dialektik*, 1923; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milán, 1967, al cuidado de G. Piana; trad. al español: G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, México, 1969.

147. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 4.

148. F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; trad. it. *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 283; trad. al español: F. Engels, *El Anti-Dühring* o *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, Avant, D.L., Barcelona, 1987.

149. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 52.

150. F. Engels, *Antidühring*, cit., p. 284.

pia «corriente cálida», centrada en la esperanza, y se ha convertido en un mero economicismo, en *Realpolitik* estaliniana, traicionando las esperanzas que lo hicieron posible.

Totalmente distinta es la trayectoria de Löwith: cuando, en 1933 al solicitar una beca gracias a la cual vivirá durante los primeros años del exilio,[151] intenta hacer un balance del camino recorrido hasta ese momento, señala como evento más significativo el descubrimiento de los escritos juveniles de Marx. Obras que habían empezado a difundirse a partir de 1927, ofreciendo una imagen del filósofo muy diferente a la de un investigador de la economía tradicional. El descubrimiento y el estudio esmerado de los textos marxianos producen un doble efecto en Löwith:[152] desde un punto de vista puramente sistemático lo llevan, a partir de 1931, a ampliar los límites de la relación típicamente feuerbachiana entre el «yo» y el «tú», hasta incluir la dimensión social descubierta por Marx. En su trabajo *El individuo en el papel del prójimo*,[153] Löwith ya había buscado una «tercera vía», alternativa al «individualismo» heideggeriano, que desestimaba al «tú» como inauténtico, y al «personalismo» de Pirandello, según el cual el «yo» se resuelve en los varios papeles que los demás le asignan cada vez. Löwith descubrió esta «tercera vía» recuperando la relación entre el «yo» y el «tú» ya inaugurada por Ludwig Feuerbach en la forma de una amistad que hace que seamos, en un equilibrio perfecto, personas e individuos al mismo tiempo. Permaneciendo fiel a las enseñanzas de Heidegger, Löwith había desatendido por completo la esfera pública, considerándola, al estilo heideggeriano, como el reino de la inautenticidad y de la caída ontológica, puesto que «el uno con el otro de modo auténtico no somos 'nosotros' y menos aún es el 'se'[*man*], el uno con el otro,

151. Cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., pp. 71 y ss.

152. *Ibid.*

153. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, Múnich, 1928.

sino exclusivamente 'nosotros dos', es decir, 'tú y yo', podemos ser el uno con el otro».[154] En este «mundo hecho de Yo y Tú»,[155] la obra de Marx parecía abrir un nuevo horizonte a la existencia colectiva que ya no podía ser descartada como mera «distracción» o como «inauténtica», sino que requería una seria confrontación.

Desde un punto de vista más propiamente historiográfico, el descubrimiento de Marx motiva a Löwith a centrar su atención en el final de la filosofía clásica alemana y, a la vez, en la muerte de la filosofía como tal. En una carta fechada en septiembre de 1933, dirigida a Hans Georg Gadamer, Löwith confiesa abiertamente que su interés por Marx se debe básicamente al hecho de que ve en él a un «exponente del colapso de la filosofía hegeliana».[156] Y en el ciclo de conferencias que pronuncia en 1931 en Kassel sobre *Marx y Hegel. Concepción materialista e idealista de la historia*, lleva a cabo el valiente intento, algo totalmente nuevo, de comparar teoréticamente a Marx con la magnitud filosófica de un gigante como Hegel, despertando el asombro del público y del propio Heidegger. Los caminos que conducen Bloch y Löwith a Marx, al igual que sus enfoques teoréticos, también son antitéticos: el primero de los dos evoluciona desde una hostilidad inicial por el pensador de la revolución –motivada por las concreciones históricas que nacieron en su nombre–, para luego, sobre todo en *El principio esperanza*, considerarle un gran filósofo, el único que supo ir más allá de la realidad. El segundo, en un principio, cuando se interesa por Marx, vislumbra algunos indicios para reflexionar y expandir su pensamiento del «yo» y «tú» a la esfera más alta del «nosotros»; pero después, intentará alejarse de él cada vez

154. *Ibid.,* p. 71.

155. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Ein Bericht, 1986; trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milán, 1988, p. 194; trad. al español: K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933,* Antonio Machado, Madrid, 1993.

156. Cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 72.

más, a medida que va desarrollando su propio pensamiento, hasta condenarlo abiertamente, en *El sentido de la historia* y en las obras siguientes, como el paradigma de una filosofía de la historia centrada en la esperanza. De este modo queda patente cómo ambos reconsideran paulatinamente a Marx, Bloch acercándose a él y Löwith alejándose, de acuerdo con los sistemas filosóficos personales y los conceptos de esperanza que han ido madurado.

2. Dos caminos inversos

La libertad puede conformarse íntimamente con la racionalidad solo si no se concibe como una libertad 'de' este mundo racionalizado, sino como una libertad 'dentro' de aquella 'jaula de hierro'.
K. Löwith[157]

Marx quiere actuar y cambiar el mundo mediante la voluntad y por eso no exhorta a esperar las condiciones favorables, sino que nos enseña a producirlas.
E. Bloch[158]

El distanciamiento gradual löwithiano de Marx empieza a tomar forma, aunque no completamente, ya en el ensayo de 1932 sobre *Max Weber y Karl Marx*, que se encuadra en ese momento histórico peculiar de su actividad filosófica conocido como «antropología filosófica», y cuyo tema central es tratar de lograr, mediante un examen detallado de los principales pensadores de la modernidad, una comprensión adecuada de ese ser polimorfo que es el hombre, del

157. K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, 1932; tr. it *Max Weber e Karl Marx*, en *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma – Bari,1994, p. 41; trad. al español: K. Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

158. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 321.

que no hay filósofo moderno –de Feuerbach[159] a Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger– que no haya intentado ofrecer una precisa imagen paradigmática. Desde las primeras páginas de su ensayo, Löwith atribuye la paternidad de las dos grandes matrices interpretativas de la modernidad a Marx y a Weber.[160] Quien aspire a comprender la Edad moderna solo tiene que ponerse las lentes interpretativas de Marx o de Weber, pero sin pretender superponerlas, puesto que son mutuamente excluyentes. El elemento común que estos intérpretes toman como punto de partida es la constatación de que nuestro tiempo está dominado por una fuerza fatal –el capitalismo– que se ha ido imponiendo con la misma fatalidad que el destino en las tragedias griegas. Y, estrechamente entrelazado con este problema, que constituye el núcleo de sus investigaciones, hay otro: el «destino humano del mundo humano contemporáneo».[161]

Con ello, Löwith pone de manifiesto cómo los estudios científicos de estos dos «hombres en el centro del capitalismo»[162] nunca pueden prescindir de un contexto antropológico más amplio, antes bien, difunden constantemente el paradigma de una existencia con contornos perfectos: la primacía de la reflexión sobre el hombre emerge tanto en Marx como en Weber. Para el primero, de modo evidente, cuando sostiene que ser radical es tomar a la cosa por la

---

159. Que es precisamente quien inaugura esta corriente de pensamiento.

160. El interés de Löwith por Weber nació en noviembre de 1917, cuanto pronunció en Múnich la conferencia *La ciencia como profesión*. Löwith apreció ya desde entonces la insistencia en el «desencantamiento del mundo» y el rechazo de toda ilusión.

161. K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 5.

162. Estoy parafraseando la acertada expresión que Löwith empleará cuatro años después, a propósito de Burckhardt y de su relación con la historia. Cf. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, 1936; trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma – Bari, 1991; trad. al español: K. Löwith, *Jacob Burckhardt. El hombre en el centro de la historia,* Herder, Barcelona, 1998.

raíz. La raíz para el hombre es el hombre mismo.[163] Para el segundo, cuando se pregunta qué tipo de hombre subyace al capitalismo moderno.[164]

La consecuencia principal de esta actitud es, en la lectura löwithiana, que «lo que en última instancia estimulaba su trabajo científico trascendía completamente la ciencia como tal»[165] para convertirse en política (Marx) y carisma profético (Weber), con el resultado de que ambos consideran la ciencia como un camino hacia algo diferente y superior que ya no tiene nada que ver con ella. Esta es una adquisición a la que Löwith permanecerá fiel también en sus obras posteriores, en las que no dejará de reprocharle a Marx haber entrelazado subrepticiamente ciencia y moral.

A pesar de las inconciliables y marcadas diferencias de sus resultados, lo que une las investigaciones de Weber y Marx es la constante voluntad de ofrecer además de un diagnóstico también una terapia; ninguno de los dos se conforma con la mera constatación de que actualmente el capitalismo nos domina, ambos proponen soluciones, actitudes a asumir o rechazar.

Sus investigaciones se centran principalmente en un análisis del hombre contemporáneo en la sociedad burguesa, de acuerdo con el tema de la economía capitalista, considerada por Weber neutral y avalorativa, como el resultado inevitable del imparable proceso de racionalización; y por Marx como la alienación y privación de una

---

163. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung,* 1843; trad. *it. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1983; trad. al español: K. Marx*, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Del Signo, Buenos Aires, 2004.

164. Cf. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Sansoni, Florencia, 1965, al cuidado de P. Burrosi; cf. «Anticritiche», en *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milán, 2001; trad. al español: M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Istmo, Madrid, 1998.

165. K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 8.

«esencia genérica»[166] que el hombre debe recuperar. Los dos llegan al mismo diagnóstico, pero por caminos y con soluciones diferentes. Para Marx, fiel a los principios de su «materialismo histórico», el capitalismo es el resultado necesario de la conocida dialéctica entre las «fuerzas productivas» y las «relaciones de producción» que marca el desarrollo histórico. Para Weber, en cambio, puesto que da prioridad al componente superestructural de las ideas, es el resultado de la racionalización que llegó a Occidente y encontró en la ética protestante tierra fértil donde desarrollarse. Lo que para el primero es alienación y, por tanto, debe ser destruido, para el segundo es racionalidad que debe comprenderse. Para Weber el capitalismo *es* un destino y, como tal, debe ser aceptado; para Marx *tiene* un destino, que es desvanecerse a causa de las contradicciones que lo infectan.

La discrepancia entre las perspectivas de los dos pensadores es aún más evidente si tenemos en cuenta las terapias que proponen; para ambos el capitalismo es una «jaula de hierro»,[167] pero para Marx –consciente de la figura del señor y del siervo de la *Fenomenología del espíritu*–[168] se trata de superar el capitalismo, forzar sus barrotes y recuperar la libertad perdida; para Weber, esta última hay que buscarla dentro de la jaula misma, ya que sus barrotes son los de un destino inevitable; por esta razón, desde su punto de vista «es precisamente esta *racionalidad* el lugar de la *libertad*».[169] Sin que se vislumbren demasiado sus preferencias, Löwith ya es secretamente partidario de Weber y de su desilusionada libertad *en la* jaula, que

---

166. «Gattungswesen» (esencia genérica): K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, I, *Die entfremdete Arbeit*, XXIV, 1844; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Turín, 1968, al cuidado de N. Bobbio, p. 76. Cuando escribió el ensayo *Max Weber y Karl Marx*, Löwith aún no conocía la obra, como se deduce, entre otras cosas, de una carta a H. Marcuse del 20/4/1932; cf. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine*, cit., p. 75.

167. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 185.

168. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 275-291.

169. K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 30.

prefiere a la quimérica libertad *de la* jaula propuesta por Marx. El primero, sin conceder nada a los sueños ni a las utopías progresistas del pensador de Tréveris, se enfrenta a la realidad de manera desencantada, con el valor de mirarla directamente a la cara sin filtros ni esperanzas, con una «positiva falta de fe»[170] que Löwith alaba en el siguiente ensayo *Max Weber y el desencantamiento del mundo*. Si Marx, a lo largo de toda su vida, persigue el sueño de superar esta realidad y sus distorsiones, Weber, en cambio, la acepta sin dioses ni espejismos, hasta el punto que «el fin auténticamente positivo de sus ensayos sobre la teoría de la ciencia consiste en la destrucción radical de las 'ilusiones'»[171], para dar paso al desencantamiento y a un «individualismo heroico» que acepte el capitalismo como una fuerza fatal y es capaz de ver en él posibilidades de libertad para el individuo. El titanismo de Marx, quien pretende liberar a todo el género humano, tiene como contrapartida el desencantamiento de Weber, el cual reconoce, en el mejor de los casos, la liberación del individuo y, lo que es más, sin ninguna posibilidad de escapar de la jaula.

Con el ensayo sobre estos dos grandes intérpretes de la modernidad, Löwith establece algunos puntos firmes a los que permanecerá fiel en el desarrollo posterior de su pensamiento. En primer lugar, empieza a madurar la conciencia de que en Marx la ciencia es absolutamente secundaria respecto a la instancia ética, de la que brotan esas ilusiones de un futuro mejor del que se alimenta el marxismo bajo forma de esperanza. En segundo lugar, comparándose con el pensamiento de Weber, asimila las muchas críticas que este le había dirigido a Marx y que él mismo recuperará en *El sentido de la historia* y en *Historia y fe*. En el ensayo aún no habla expresamente de la esperanza, pero esta ya subyace en el fondo, en la medida en que Löwith opone la perspectiva desencantada de Weber, asumiéndola como modelo supremo de la existencia, a la visión ilusoria de Marx,

170. *Ibid.,* p. 46.

171. *Ibid.,* p. 19.

que termina alimentando una fe acrítica en la ciencia[172] y en las posibilidades de salvar al género humano.

En lo que respecta a Bloch, su primera aproximación al pensamiento de Marx tiene lugar con la publicación de un libro que «no hace las paces con el mundo»,[173] *El espíritu de la utopía,*[174] y de *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución*[175] que, en las intenciones del autor, constituye un desarrollo de la última parte –*Karl Marx, la muerte y el Apocalipsis*–[176] de la primera obra. El tema subyacente de este primer estudio blochiano es el vínculo inseparable entre el marxismo y el quiliasmo, un vínculo que Bloch nunca perderá de vista, hasta otorgarle la formulación más completa en *El ateísmo en el cristianismo*. En esta perspectiva, el marxismo se interpreta como una etapa de la secularización de un comunismo que, en sus muchas manifestaciones mítico-religiosas, siempre ha acompañado al hombre a lo largo de la historia, y con el que la doctrina de Marx comparte la tensión hacia lo «todavía-no» anticipado en la conciencia.

Müntzer, con su predicación revolucionaria y en muchos aspectos similar a la de Karl Liebknecht y Lenin, «ha anticipado al hombre ruso», iluminando con una luz resplandeciente el «porqué»[177] de la revolución. Los hombres carnales que somos, nos convertimos en

---

172. *Ibid.,* p. 17.

173. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 328.

174. Sobre todo en la segunda edición, a la que nos remitimos aquí y a continuación.

175. En esta obra se percibe sobre todo el eco de Engels, que en la guerra campesina vio las pruebas de la tradición revolucionaria alemana. Cf. F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, 1850; trad. it. *La guerra dei contadini in Germania*, Editori Riuniti, Roma, 1949; trad. al español: F. Engels*, La guerra campesina en Alemania,* Capitán Swing, Madrid, 2009.

176. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., pp. 311-364.

177. «Wozu» (¿por qué?): E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921; trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milán, 1980, al cuidado de S. Zecchi, pp. 108-109; trad. al español: E. Bloch, *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución,* Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.

dioses por obra de la encarnación de Cristo «de este modo la vida terrena llega a confundirse con el cielo»[178] o, lo que es lo mismo, el paraíso baja hasta la tierra y coincide con nuestro mundo transformado. Pero si esto puede suceder, significa que todavía no ha ocurrido y que es preciso avanzar hacia esta dirección de una manera revolucionaria. La crítica de la religión institucionalizada levantada por este «revolucionario dotado de consciencia de clase»[179] *ante litteram* se traduce, por tanto, en la «humanización de la trascendencia», en defensa de la justicia apocalíptica de las profecías y en la concreta emancipación social de los campesinos alemanes. Con la irrupción de la utopía en sus predicaciones revolucionarias, que se apoyan en la situación de auténtica miseria de los campesinos, Müntzer ya está señalando la presencia en la religión de un «todavía-no» en oposición a la «deificación del hecho consumado»[180] y «ya-sido» defendido tanto por la religión católica institucionalizada como por los protestantes, cuyo Dios es, en ambos casos, una entidad «ya-dada» que anula toda esperanza para el futuro.

Lo que emerge repentinamente de la guerra de los campesinos alemanes es entonces la tensión escatológica hacia el viejo sueño de justicia y del «caminar erguido»,[181] que ya aparecía en Jan Hus y que estaba destinada a renacer con la Revolución de Octubre, con el resultado de que «justamente en la realización bolchevique del marxismo retorna de modo inconfundible el fenómeno del anabaptismo radical […] trayendo consigo por último el mito todavía encubierto, secreto, de la finalidad, de la cual, sin embargo, es constantemente preludio y correctivo el milenarismo».[182] En la concepción heterodoxa de Bloch –criticada por el propio György

178. *Ibid.,* p. 188.

179. *Ibid*., p. 41.

180. *Ibid*., p. 123.

181. «Der aufrechte Gang» (caminar erguido): *ibid.,* p. 66.

182. *Ibid.,* p. 96.

Lukács–,[183] el marxismo, por su tradición quiliástica, no puede en ningún caso ser reducido a ese determinismo según el cual la superestructura religiosa sería un simple reflejo de la estructura económica, ni es posible aprisionar el nivel de la conciencia subjetiva en un concepto meramente economicista como el de «conciencia de clase» propugnado por los marxistas ortodoxos. Se trata más bien de reconocer que, tanto en la guerra campesina liderada por Müntzer como en la revolución urdida por Lenin, hay una tendencia a lo «todavía-no», al *utopicum* que Marx había denominado «el sueño de una cosa» y hacia el cual orienta sus acciones. Reduciéndolo todo a la economía, se pierde de vista el verdadero motor de la revolución, que debe buscarse en la conciencia humana, que tiende constantemente a un futuro «todavía-no-consciente» pero ya presagiado: el aspecto económico. Que «es sin lugar a dudas el más lúcido y constante»,[184] pero no es el único ni el más importante, y, en el caso de la guerra campesina de Müntzer sería bastante insuficiente para dar cuenta de los acontecimientos, entre otras cosas porque la «conciencia económica»[185] es solo una de las muchas modalidades en las que se despliega el «sentir humano». La propia Revolución de Octubre sería incomprensible desde un punto de vista puramente economicista, teniendo en cuenta el retraso industrial de la Rusia de 1917; solo la «voluntad de hacer valer el marxismo»[186] fue el faro que guio la acción quiliástica de los bolcheviques, que pasaron por encima de la economía para escuchar la voz de la esperanza que resonaba en ellos. Coqueteando con Gottfried Wilhelm Leibniz, podemos decir que desde la perspectiva blochiana no hay nada en la

183. Lukács, que solo ve irracionalidad en las concepciones utopístico-religiosas, no puede sino disentir de Bloch, el cual, con su posición, «descuida precisamente la profundidad efectiva del materialismo histórico»; *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 254.

184. E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, cit., p. 65.

185. «Wirtschaftgesinnung» (la conciencia económica): *ibid.*, p. 65.

186. *Ibid.*, p. 100.

superestructura que no existiera antes en la estructura, excepto la superestructura misma: y, casi weberianamente,[187] la superestructura religiosa domina la estructura económica, aparenta ser más madura que ella, anticipándola, guiándola, y, si bien es cierto que Marx no se percató de las raíces quiliásticas de la revolución, no obstante, al menos por lo que concierne el comienzo de todo gran movimiento revolucionario, reconoció «la importancia del entusiasmo»[188] y, en lo que respecta a la religión, identificó en ella una primera forma de protesta contra ese «valle de lágrimas» que es la realidad existente.

En otras palabras, Marx captó «la realidad del impulso»[189] hacia adelante de la conciencia, para luego reprimirlo y restringirlo al ámbito de la economía, según los cánones positivistas de su época, inaugurando una tendencia que sus sucesores acentuarán cada vez más. En sintonía con lo anterior, en *Karl Marx, la muerte y el Apocalipsis*, Bloch insiste en el aspecto voluntarista del marxismo, destacando una vez más cómo el núcleo auténtico del pensamiento de Marx radica en el deseo de cambiar el mundo que no se limita a aguardar pasivamente el verificarse de ciertas condiciones, sino que las provoca, sacándolas a flote gracias a la lucha de clases. Y si las obras de Marx a menudo nos devuelven la imagen de un economista desencantado, es porque se enfrentó «al capital y a sus males como un detective frente al delincuente»,[190] asumiendo el punto de vista del enemigo para sacar a la luz sus contradicciones.

La consecuencia es que Marx es un científico en la «letra» y un revolucionario en el «espíritu»; Bloch no duda en denunciar sus límites, su manera de llevar a cabo el análisis de la economía, profetizando una inminente revolución, pero «sin asignarle todavía la

187. El propio Bloch reconoce en esta concepción su deuda a Max Weber; *ibid.*, p. 65.

188. *Ibid.,* p. 66.

189. *Ibid.*

190. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 322.

autonomía necesaria al nuevo hombre»[191]que resurgirá de las cenizas del capitalismo. Totalmente absorbido por el proceso de desenmascaramiento de las contradicciones de la sociedad de su tiempo, Marx se interesa poco por el futuro y, cuando lo hace, se muestra incómodo, concibiendo al hombre del futuro arcádicamente, como un *factótum* que «puede cazar por la mañana, pescar por la tarde y ser un crítico por la noche, según los casos».[192] Por esta razón, para Bloch el marxismo se presenta como «una crítica de la razón pura acerca de la cual aún no se ha escrito una crítica de la razón práctica»[193] que tenga en cuenta la tendencia quiliástica y utópica naturalmente contenida en él y hacia la cual ajustar sus acciones. Es preciso, pues, seguir a Marx para luego ir más lejos que él, uniendo el marxismo y el mesianismo como aliados en una lucha en la que, con la acertada imagen de Walter Benjamin, el primero es un autómata que puede triunfar solo si es manipulado desde adentro por el «enano» de la teología.[194] Aquí ya aparece la contraposición a la tesis de *El sentido de la historia* de Löwith que, como Bloch, vislumbra en el marxismo nada más que la secularización de la tensión escatológica religiosa, pero viendo en ella un motivo de fracaso más que de éxito.

Con sus primeros estudios sobre Marx, Bloch, igual que Löwith, estableció algunos pilares de su pensamiento que convertirán el marxismo, sobre todo con *El principio esperanza*, en la forma más elevada de la esperanza. La importancia de dichos estudios reside en el abandono de la idea según la cual el núcleo conceptual más auténtico del marxismo debería ser rastreado en la ciencia económica o en

---

191. *Ibid.,* p. 323.

192. K. Marx–F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2000, al cuidado de C. Luporini, p. 24, cit.; trad. al español: K. Marx–F. Engels, *Ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991.

193. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 325.

194. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940; trad. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Turín, 1997, al cuidado de G. Bonola y M. Ranchetti, p. 21; trad. al español: W. Benjamin *Sobre el concepto de historia,* Abada, Madrid, 2008.

la espera pasiva del colapso del capitalismo. Esta idea deriva, como ya hemos visto, de la concepción errónea de la hegemonía de la estructura. Bloch ya está formulando, tras las máscaras de Müntzer y Lutero, la distinción dentro del marxismo entre una corriente «fría» y una «cálida» que, precisamente por estar separadas, han dado como resultado una injusta hegemonía de la primera. Lutero es el representante *ante litteram* de la corriente fría en la medida en que anula el libre albedrío del hombre, al remitir toda acción a las influencias externas, actuando no «una revolución desde abajo, sino un golpe de estado desde arriba».[195] Müntzer, al contrario, reconoce la primacía de la libre voluntad y la tensión hacia lo «todavía-no», y es, por eso mismo, el paladín ejemplar de la «corriente cálida», haciendo hincapié en la dimensión superestructural de la esperanza, la utopía y el milenarismo.

Una prueba decisiva a favor de la autonomía relativa de la superestructura será también la concepción blochiana del tiempo como *multiversum*:[196] pese a que todos nosotros vivimos en el mismo tiempo cronológico y en la superficie del mismo planeta, ni el tiempo ni el espacio son iguales para todos. En el mismo instante cronológico coexisten y se entrecruzan tiempos históricos cualitativamente diferentes (los urbanos y los rurales, los de las distintas civilizaciones, etc.) y, en el mismo espacio, también lugares diferentes (la fábrica y el castillo más grandes están uno frente al otro en la misma ciudad). En esta perspectiva, aunque la meta hacia la cual se dirige la historia sea solamente una –la realización del «reino de la libertad» y de ese *homo absconditus* del que Bloch escribirá en *El principio esperanza*–, esta no procede linealmente como una «fila india del antes y después»[197] sino que recorre un camino tortuoso

---

195. E. Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, cit., pp. 137-138.

196. Cf. R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, cit., pp. 13-50.

197. E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, en *Dialettica e speranza*, Vellecchi, Florencia, 1967, p. 33; trad. al español: E. Bloch, *Dialéctica y esperanza* en *Suje-*

y, por así decirlo, zigzagueando y creando desniveles históricos y geográficos, haciendo vivir el futuro incluso en el pasado, que no se ha perdido, sino que puede volver a aparecer en la superficie. El tiempo como *multiversum* además posibilita la asincronía (*Ungleichzeitigkeit*),[198] el lapso de tiempo en virtud del cual se explica la paradoja que Marx comprendió muy bien: el arte griego sigue ejerciendo su encanto sobre nosotros, incluso cuando las condiciones estructurales que permitieron su nacimiento se han agotado.[199] En general –este es el quid de la cuestión– el concepto de *Ungleichzeitigkeit* (asincronía) «hace que la relación ser-conciencia no sea algo directo, adecuado, mecánicamente puntual»,[200] como le gustaría a cierto marxismo; por el contrario, tal como enseña la historia de Müntzer, las ideas pueden anticipar la realidad, sin ser «contemporáneas» a ella, como si fueran fragmentos de futuro precipitados en el presente, sin tener ninguna relación con la realidad material. Con esta polirritmia histórica, Bloch no se limita a negar toda rígida relación determinista entre la estructura y la superestructura, sino que rechaza implícitamente la perspectiva löwithiana según la cual el sentido y la finalidad de la historia deberían relacionarse con la concepción lineal de la misma. Para Bloch, esta idea es inadecuada porque termina por adaptar la hegemonía a la estructura y justificar la espera pasiva de una revolución que tendrá lugar necesariamente

---

to-Objeto. El pensamiento de Hegel, Fondo de Cultura Económica de España, 1982.

198. Cf. E. Bloch, *Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik*, en *Erbschaft dieser Zeit*, 1935. La expresión *Ungleichzeitigkeit* es difícil de traducir, tal vez pueda hacerse con el término «asincronía».

199. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Einleitung*, 1858; trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Prefazione*, Einaudi, Turín, 1976, pp. 36-37; trad. al español: K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, Siglo XXI editores, España, 1979.

200. E. Bloch, *Sokrates und die Propaganda*, en *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*, cit., pp. 197-198.

en el futuro, independientemente de la acción humana.

Tanto la perspectiva löwithiana como la blochiana, aunque por diferentes caminos, terminan reconociendo en el marxismo la primacía de la superestructura y de la corriente «cálida» de una ética de inspiración religiosa frente a la corriente «fría» de la ciencia económica. Este reconocimiento, que vuelve a enlazar la teoría de Marx con la tensión escatológica hacia un futuro en el que descansa el fin de la historia, permite abrir paso a la esperanza, hasta ver en ella la más auténtica característica del marxismo.

3. Con Marx, contra Marx

En la forma aparentemente opuesta de la predicción científica, el «Manifiesto del partido comunista» se mantiene firme en el carácter fundamental de la fe: la 'certeza de lo que se espera'.
K. Löwith[201]

La filosofía de este optimismo, es decir, de la esperanza entendida materialistamente, se ocupa ella misma –como el saber acentuado de la no-contemplación– con el sector más avanzado de la historia, y ello también cuando se ocupa del pasado, a saber: del futuro no hecho realidad en el pasado.
E. Bloch[202]

La reflexión de Löwith sobre Marx encuentra su desarrollo decisivo en el ensayo *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia,* cuando lleva a cabo un recorrido por los principales episodios del pensamiento occidental que dieron lugar al nacimiento de la filosofía de la historia. Marx constituye el punto culminante de este proceso genealógico-destructivo; si Löwith en la

201. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 64.

202. E Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 235.

época de *Max Weber y Karl Marx* todavía consideraba al pensador de Tréveris como uno de los dos grandes intérpretes de la modernidad –aunque implícitamente le reprochara el hecho de concederle excesivo espacio a las ilusiones–, ahora le considera el único ejemplo paradigmático de lo que la «verdadera filosofía» debe abstenerse de hacer: esto es, interpretar la historia como una carrera hacia una meta situada en un futuro esperanzador. Esto explica por qué, incluso en una entrevista de 1969,[203] Löwith se sorprende de que un pensador de la estatura de Jürgen Habermas pueda haber identificado como el filósofo de la modernidad a Marx y no a Nietzsche.

Marx es a los ojos de Löwith el filósofo de la historia por excelencia, el que más que ningún otro ha hecho del curso de la historia el objeto de sus estudios y lo ha interpretado como un proceso que tiene sentido si se refiere a la futura emancipación del género humano. El sentido histórico de Marx, que para Löwith se desprende de los escritos filosóficos más que de los históricos en sentido estricto, ha de indagarse a partir de la tesis doctoral escrita en 1841 sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. El pensador de Tréveris, por primera vez, lee la historia como una sucesión de grandes interpretaciones teoréticas que, justo cuando parecen haber alcanzado su cumbre con los grandes sistemas filosóficos (Platón y Aristóteles en la Antigüedad, Hegel en la Edad Moderna), producen nuevos e inesperados comienzos, dando lugar a teorías que, a diferencia de los grandes sistemas y de su abstracción metafísica, influyen en la realidad concreta. De este modo, con Platón y Aristóteles el fin de la filosofía no adopta la forma de una rana que se hincha hasta reventar, sino más bien la imagen de la puesta del sol que promete un nuevo día;[204] así es posible emprender un nuevo

203. Cf. «Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith», en *Der Spiegel*, 43, 1969, p. 209.

204. K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; trad. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*,

camino con las filosofías helenísticas y sus investigaciones dirigidas a las categorías inmanentes de la *fusis.* Del mismo modo, después de Hegel surge el movimiento de la izquierda hegeliana, cuyo corazón especulativo es la realidad en sus múltiples contradicciones sociales.

Es muy significativo que también Bloch, al interpretar a Marx, tome como punto de partida[205] la tesis doctoral de 1841, identificando en ella, y en la preferencia que Marx demuestra por el atomismo activo y «energético» de Epicuro frente al pasivo y necesitado de Demócrito, «la primera y la undécima tesis sobre Feuerbach *in statu nascendi*»:[206] como si Marx, en la estela de Epicuro, ya estuviera optando por una filosofía firmemente materialista y, a la vez, activa, dialéctica, crítica –hacia el mundo celestial de la religión y aún más hacia el terrenal–, que sienta sus bases en la posibilidad y no en la necesidad donde se había quedado encallado casi todo el materialismo anterior. Al poner de relieve la preferencia de Marx por un materialismo como el epicúreo, que deja abierta la puerta a la posibilidad, es como si Bloch encontrara en el filósofo de Tréveris una confirmación de su tesis, según la cual la materia es la posibilidad que da lugar a la esperanza –aunque Marx no tome como filósofo puntero a Avicena u otros de la «izquierda aristotélica»–, casi como dando a entender que si hubiera elegido a Demócrito y a su determinismo absoluto, Marx no hubiera sido el filósofo de la esperanza.

Bompiani, Milán, 2004, al cuidado de D. Fusaro, p. 103; trad. al español: K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971.

205. Cf. E. Bloch, *Epikur und Karl Marx*, en M. Riedel – H. Braun (al cuidado de), *Natur und Geschichte*, Stuttgart, 1967; se trata, y es un caso curioso, de la intervención de Bloch en los estudios en homenaje a Karl Löwith por su 70° cumpleaños; trad. it. *Epicuro e Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, en *Karl Marx*, cit., pp. 189-194. También en *El principio esperanza* se remite constantemente a la tesis doctoral. Karl Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

206. *Ibid.,* p. 192.

Esta enigmática preferencia de Marx por un materialismo que deja abierta la puerta a la posibilidad y a la prescripción moral constituye también el telón de fondo de la indagación de Löwith que, como historiador de la filosofía de Marx en *De Hegel a Nietzsche,* comienza su obra haciendo amplias referencias a la disertación doctoral de 1841, punto de partida ineludible para aquellos que pretendan acercarse al marxismo.[207] En Marx, en la medida en que se remite a Epicuro más que a Demócrito, la ciencia es únicamente un cascarón que encierra una esencia moral más que científica, religiosamente utópica más que desencantada, la neutralidad axiológica (Wertfreiheit) de la que hablara Max Weber. La condena löwithiana que, en los tiempos de *Max Weber y Karl Marx* solo estaba implícita y, por así decirlo, *de reflejo* frente al elogio del desencanto weberiano, ahora aparece directa y perentoria, y se lleva a cabo recuperando las muchas acusaciones que el propio Weber[208] ya había levantado. Aún más que el peso preponderante asignado a la estructura (con la consiguiente absolutización del punto de vista económico), el error cometido por Marx debe ser identificado en su relación con la ciencia, utilizada como pintura para cubrir y legitimar sus creencias morales y personales, su propia lectura filosófica del mundo.

La ciencia como la entiende Marx, en la perspectiva weberiana asumida por Löwith, limita con la fe, puesto que, además de no ser crítica ni estar separada del objeto de su investigación, está libre de valores (wertfrei), lo único que puede asegurar la cientificidad de una teoría. Dicha ambigüedad emerge en el momento en que Marx se propone describir, con la fría objetividad de un científico, el funcionamiento del capitalismo, diagnosticando su colapso inminente y, al mismo tiempo, insta a los obreros a trabajar activamente para

---

207. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 146-150.

208. Cf. M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Turín, 2001, al cuidado de P. Rossi, pp. 167 y ss.; trad. al español: M. Weber, *El método de las ciencias histórico-sociales,* 1922 (póstumo).

que esto suceda, superponiendo polémicamente las prescripciones morales a las descripciones científicas. La contradicción latente en el marxismo es, por consiguiente, la de querer presentarse como una ciencia y, a la vez, mantener los caracteres típicos de la fe y la ética (además –weberianamente– de una «ética de los principios», y no de la «responsabilidad»), reuniendo los componentes descriptivos de la ciencia y los prescriptivos de la moral. Marx, en virtud de esta discrepancia que le convierte en un pensador en busca del equilibrio entre ciencia y fe, pudo justificar científicamente su teoría moral de la «explotación» con la más propiamente económica de la «plusvalía», pero «la 'explotación' sigue siendo, no obstante, un juicio moral»[209] que, vinculado más a la doctrina cristiana del pecado original que a los cánones de la ciencia, demuestra claramente cómo Marx sigue firmemente anclado a una concepción del mundo poco científica (*Weltanschauung*).

Con una actitud más moral que avalorativa formula juicios de valor, fantasea sociedades futuras y deja de lado las ideologías en nombre de la nueva visión ideológica proletaria, para luego asignarle a estas operaciones morales un carácter científico, ya sea con la teoría de la plusvalía, ya con la ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia y así sucesivamente.

La de Marx es y sigue siendo una «conciencia 'ideológica'»,[210] al pretender encerrar y someter todo el proceso histórico, desde la prehistoria hasta su epílogo y cumplimiento, a un enfoque interpretativo relacionado con la lucha de clases, de la que solo una –el proletariado– (siendo totalmente alienada, despojada de los privilegios burgueses y mantenida al margen de la sociedad) tiene la conciencia libre de ideologías y prejuicios y lucharía no por sus propios intereses, sino por la redención de toda la sociedad al revés, puesto que

209. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 63.

210. *Ibid.,* p. 64.

ella sola percibe las íntimas contradicciones.[211] Pero, de esta manera, destaca Löwith, Marx ya está aliado con el proletariado y ha declarado guerra al objeto de su investigación –el capitalismo–, con una actitud que no tiene nada de científico y no logra comprender que la perspectiva del proletariado es una perspectiva inevitablemente partidista, dirigida a defender los intereses de una clase social específica.[212] Por otra parte, si Marx se hubiese limitado a elaborar una teoría meramente científica, sin colmarla de llamadas a la acción y de invocaciones mesiánicas, nunca hubiera podido implicar a medio mundo, el cual, hasta 1989, se definía a sí mismo como comunista, es decir, no hubiera podido «entusiasmar a millones de seguidores con la simple constatación de una situación de hecho».[213]

El mismo modo de explicar los acontecimientos, de acuerdo con los cánones del materialismo histórico, resulta, a los ojos de Löwith, aporético y a menudo contradictorio; este es el caso de la «conciencia de clase» proletaria que, poniendo en tela de juicio la realidad actual en lugar de justificarla ideológicamente, abre una brecha en la dinámica entre la estructura y la superestructura, revelando cómo esta última cuenta con una autonomía superior a la que el propio Marx reconoce –ya sabemos que a este resultado también llegó Bloch– y no es un simple reflejo que cambia a medida que cambia la estructura. La superestructura, lejos de ser el producto mecánico y científicamente previsible de la estructura –como le gustaría a una interpretación canónica del materialismo histórico– también puede anticiparla, oponerse a ella, cuestionarla; y esto es precisamente lo que hacen los proletarios unidos en un movimiento y Marx con sus escritos. Él mismo, por otra parte, vislumbró los límites de la concepción materialista de la historia al darse cuenta, con el ya mencionado caso del arte griego, de cómo el desarrollo de la producción

211. Cf. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 21.

212. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 63 y ss.

213. *Ibid.,* p. 65.

de bienes y el de la producción artística no siempre van juntos; al contrario, a veces, puede existir una brecha, en virtud de la cual, por ejemplo, el arte griego nos encanta no menos que a los griegos de hace dos mil años. Esta paradoja, que Bloch soluciona con la teoría de la asincronía (*Ungleichzeitigkeit*), queda sin resolver en Löwith; quien, rechazando la demasiado simple solución marxiana según la cual el arte griego, con su «eterna juventud», ejercería un encanto imperecedero, ve en este rompecabezas la prueba del defecto del materialismo histórico.

La conclusión alcanzada, y que ya había formulado en ciernes en *Max Weber y Karl Marx*, es la siguiente: en Marx la ciencia es solo un paso para ascender a un nivel más alto, un instrumento para legitimar una superestructura moral que, por su naturaleza, tiende a escapar de la ciencia misma y ni siquiera puede, de ninguna manera, remitirse a la dimensión de la estructura. Mostrando cómo en Marx la ciencia es solo una herramienta, y además usada de forma inapropiada, para legitimar creencias morales e introducirlas en los círculos intelectuales de su tiempo, impregnados de cientificismo positivista, Löwith va abriéndose camino para dar después el paso siguiente: la refutación incontrovertible de que la filosofía de la historia de Marx, más que cualquier otra, cuenta con esos «presupuestos teológicos» que conducen a la esperanza y a creer en un futuro escatológicamente garantizado.

De hecho, las prescripciones morales que Marx repite incesantemente, su dualismo casi maniqueo entre explotados y explotadores (que, tal vez excediéndose demasiado, Löwith compara con la lucha entre Cristo y el Anticristo), el tono profético que asoma en sus escritos son todos indicios que señalan la presencia del imperecedero «enfoque general de la interpretación judeocristiana de la historia como un devenir providencial de la salvación hacia un fin último dotado de sentido».[214] La misma paradoja del arte griego ahora pa-

214. *Ibid*., p. 65.

rece volverse contra el propio Marx,[215] así como las potencias infernales que en la imagen marxiana se oponen al mago que las conjuró. En efecto, a pesar de que el clima cultural haya cambiado respecto a los tiempos de Isaías, él permanece enigmáticamente prisionero del antiguo esquema interpretativo mesiánico, según el cual el sentido de la historia descansa integralmente en la futura llegada del «reino de la libertad» –que no es más que una secularización del paraíso cristiano–. Así pues, lo que precede el evento puede denominarse simplemente «prehistoria»,[216] una mera preparación para la «verdadera historia» del futuro, hacia la cual Marx asume la actitud del creyente que espera y, además, se esfuerza activamente para que sus esperanzas no sean traicionadas por los hechos históricos.

Precisamente porque ha quedado atrapado en el esquema interpretativo de la filosofía de la historia, Marx hizo de la esperanza el núcleo de su filosofía, de su actitud y de los que lo siguieron. El propio proletariado, en su misión histórico-universal, es totalmente similar al «pueblo elegido»[217] (tema que más tarde será retomado y desarrollado por Raymond Aron),[218] en una especie de ambigua socialización de clase de los «individuos histórico-universales»[219] hegelianos. De la misma manera, el *Manifiesto del Partido Comunista* mantiene los tonos bíblico-proféticos y la certeza fideísta «de lo que se espera», con la consecuencia de que el materialismo histórico, en su conjunto, no es más que una «historia de la salvación expresada en el lenguaje de la

---

215. *Ibid.,* p. 66.

216. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., p. 40.

217. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 64.

218. R. Aron, *L'opium des intellectuels*, 1955; trad. it. *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milán, 1978, pp. 73-74: «La escatología marxista le confiere al proletariado una función de salvación colectiva. […] 'La misión del proletariado, el fin de la prehistoria gracias a la Revolución, el reino de la libertad', en todo esto se reconocen fácilmente los motivos principales del pensamiento milenarista». Trad. al español: R. Aron, *El opio de los intelectuales,* RBA Libros, Madrid, 2011.

219. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 87-92.

economía política».[220] Este fuerte vínculo con la fe parece confirmarse por el hecho de que el marxismo, a diferencia de las otras filosofías de la historia que pueden ser invalidadas por los hechos, no parece ser «falsificable»,[221] pues siempre ha hallado nuevos caminos que lo han llevado a la altura de los nuevos tiempos. El marxismo, no pudiendo nunca ser refutado por los hechos, tiene el estatus de una fe rebosante de esperanza más que el de una ciencia desencantada.

Por estas razones, más que todos los otros filósofos de la historia, «Marx y los marxistas creen saber lo 'que es', 'de dónde viene' y 'adónde va' la historia»,[222] que elevan a categoría central de su pensamiento, de modo que la distancia que separa a Marx de sus adversarios es solo aparente, y, aunque a menudo haya sido desestimada, esto se debe a haber descuidado «la profunda unión de un pensamiento exclusivamente histórico»[223] que reduce al hombre a la historia y nada más que historia, desatendiendo injustamente la esfera natural, de acuerdo con las acusaciones que Löwith formulará al marxismo sobre todo en la *Crítica de la existencia histórica.*[224]

Desde una perspectiva tan fuertemente historizada, lo que para Hegel era un resultado ya obtenido –la identidad entre lo real y lo racional–, para Marx se convierte en un objetivo que aún no se ha alcanzado, pero hacia el cual hay que luchar con esperanza ya que la propia historia se encamina hacia él. Y es precisamente la esperanza –más concretamente, la esperanza en el futuro «reino de la libertad»– lo que caracteriza al marxismo y orienta su acción de manera que pueda lograrlo, porque sabe muy bien que, por sí sola,

---

220. K. Löwith, *Il senso della storia*, cit., p. 65.

221. K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, 1963; trad. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bolonia, 1972, al cuidado de G. Pancaldi, pp. 63-66; trad. al español: K. R. Popper,*Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico,* Paidós, Barcelona, 1967.

222. K. Löwith, *Il senso della storia*, cit., p. 141.

223. *Ibid.,* p. 140.

224. K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 228 y ss.

esta seguiría sin cumplirse. Y, puesto que en Marx, en comparación con las otras filosofías de la historia, se refuerza el esquema secularizado de la historia como progreso hacia la salvación, también la tasa de esperanza aumenta de manera improbable. Se trata, pues, de una esperanza que a Marx le gustaría transformar, una y otra vez, en una certeza a través de las fórmulas científicas de sus escritos, haciéndole adquirir el estado de verdad absoluta en lugar de posibilidad. De este modo, la ciencia parece adquirir para él un nuevo sentido, casi como si su diagnóstico del colapso necesario del capitalismo constituyese un punto de apoyo moral para los proletarios, un faro cuya luz indica su estar del lado de la historia o –hegelianamente– del «Espíritu del mundo». Tal y como para los antiguos cruzados el hecho de saber que Dios estaba de su parte era al mismo tiempo una forma de garantía de la rectitud de sus acciones y la certeza de que su lucha no era en vano. También en Marx la ciencia, de acuerdo con las enseñanzas de Epicuro, se vuelve funcional a la moral y a la esperanza, asegurando con certeza que la esperanza proletaria está destinada a convertirse en realidad en la medida en que se apoya en un proceso histórico que evoluciona hacia el derrumbe del capitalismo. De esta manera, la esperanza social del proletariado se nutre de la ciencia misma, encontrando en ella esa confirmación que la mantiene viva sin que nunca se desvanezca. La consecuencia a la que llega Löwith es que el propio materialismo histórico, en sí mismo, es, después de todo, una fachada que oculta el verdadero rostro –idealista y religioso– del marxismo. En esta perspectiva, la constante trascendencia escatológica de la realidad presente para mirar hacia el futuro y «la apremiante necesidad judía de una justicia absoluta explican la base idealista del materialismo histórico»,[225] «el carácter religioso de su intuición de la historia»[226] y el «evidente mesianismo»[227] que la animan; la base idea-

225. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 64.

226. *Ibid.,* p. 72.

227. *Ibid.*, p. 64.

lista es tan evidente que «la filosofía de Hegel comparada con la de Marx es realista».[228]

Y precisamente en contra de esta última afirmación Bloch toma partido, en el único pasaje de todo el ensayo *El principio esperanza*[229] en el que menciona expresamente a Löwith para criticar su argumentación, según la cual Marx solo había secularizado la tensión mesiánica de la religión, sin introducir ninguna novedad significativa. Bloch no puede compartir la tesis löwithiana, principalmente porque el marxismo, como la secularización de temas religiosos, fallaría ya desde un principio al igual que las demás filosofías de la historia. De hecho, si uno no hace más que reproducir, sin cambiarlos, los antiguos presupuestos ya elaborados por otros, sino que los enriquece, los perfecciona y los eleva a la altura de los tiempos, está llevando a cabo una operación de cuya justeza no hay que dudar. Dicho de otra manera, «un buen contenido no se debilita si se aportan correcciones»,[230] y la corrección, cuando implica una mejora como la que realiza el marxismo con el mesianismo, no puede de ninguna manera ser un fracaso. Sobre todo porque es incorrecto concebir, como lo hace Löwith,[231] el marxismo como una simple materialización del idealismo hegeliano, ya que, si este último es «epimeteico» y está marcado por una anamnesis según la cual el devenir no es más que «un desarrollo puramente pedagógico, parecido a lo que hace el profesor cuando explica y 'desarrolla' en el encerado un teorema cualquiera»,[232] el marxismo, en cambio, mira

---

228. *Ibid.,* p. 72.

229. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1572.

230. *Ibid.,* p. 1573.

231. Cf. *Significato e fine della storia*, cit., pp. 71 y ss., en el que se afirma que la filosofía de Marx es «la realización materialista del idealismo hegeliano» y que la diferencia entre el materialismo marxiano y el idealismo hegeliano no reside «en el principio, sino en su aplicación».

232. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951; trad. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bolonia, 1975, al cuidado de R. Bodei,

hacia adelante, es «prometeico», anticipa la realidad que aún no se ha materializado imprimiéndole el sello de la racionalidad.

Bloch, siguiendo estas pistas y creyendo con firmeza en su concepción ontológica de lo «todavía-no-llegado-a-ser», destruye la perspectiva desencantada y desesperanzada que Löwith hace valer en contra de Marx, reconociendo en ella una «carencia de sueños hacia adelante»[233] que solo en apariencia es filosófica, en realidad se hunde en un escepticismo estéril cuyo único horizonte es el miedo. La polémica contra Löwith estalló también a propósito del significado de la historia,[234] cuando Bloch destaca que negarle un sentido y un fin último a la historia significa invalidar cualquier acción humana, cualquier esperanza y, por último, reducirlo todo a un silencio incómodo ante el problema del sentido, a las insistentes demandas en torno al *Wozu? Wohin?* (¿para qué? ¿adónde?) que el curso histórico no puede dejar de plantear.

De esta manera, es posible rehabilitar la esperanza y el marxismo de la condena löwithiana; a diferencia de lo que aparece en *El espíritu de la utopía* y en el ensayo sobre Müntzer, la actitud de Bloch ahora, en *El principio esperanza*, en *Ateísmo en el cristianismo* y en *Karl Marx* es incluso más confiada y con menos reservas. El marxismo entonces se concibe como el heredero legítimo de todas las esperanzas que desde siempre viven en el hombre, y se configura como una «docta spes»[235] (esperanza sabia) que, consciente de sí misma y de sus posibilidades reales, da voz a las otras esperanzas pasadas que, de lo contrario, seguirían siendo una pura *vox clamantis in deserto*, sin posibilidad alguna de llegar a concretarse. En este sentido, el marxismo se convierte en la nueva *koinè* que, heredando todas las

---

p. 504; trad. al español: E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel,* Fondo de Cultura Económica de España, 1982.

233. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 1577.

234. *Ibid*., p. 205.

235. *Ibid.,* p. 9.

esperanzas, pasadas y presentes, las fusiona en una sola voz y las hace converger en una única dirección, transformando las esperanzas infinitas de cada uno de nosotros en la única esperanza universal: la de una vida mejor para la humanidad en su conjunto, permitiendo que ese «mundo al revés» en el que vivimos vuelva a apoyarse sobre los pies y no en la cabeza, posibilitando por fin ese «caminar erguido» que llevamos anhelando desde hace mucho tiempo y que todavía no se ha hecho realidad.

Bloch llega incluso a comparar el marxismo con una «lámpara de aceite»[236] que nos permite comprender a los pensadores y los grandes movimientos del pasado mejor de lo que ellos mismos se comprendieron, aclarando perfectamente cuál es el verdadero objetivo a alcanzar –el «reino de la libertad»– y arrojando luz sobre ese opaco futuro que, por lo general, solo se puede vislumbrar. Tal como escribe Benjamin: cepillando «la historia a contrapelo», «la chispa de la esperanza es un don que solo se encuentra en el historiador»[237] materialista, quien interpreta el transcurso del desarrollo histórico, sus acontecimientos particulares y sus principales pensadores y héroes como una carrera hacia la meta final de la salvación colectiva. Y la esperanza, en su incesante fermento y evolución hacia lo «todavía-no», nos muestra un mundo en movimiento, con miras al futuro, que no debe ser aceptado tal como es, sino que debe ser transformado porque en él, para emplear una expresión que le gustaba a Bloch, «falta algo».[238] El marxismo, en la medida en que se propone transformar radicalmente el estado actual de las cosas y, según la expresión del propio Marx, convertirse en el «principio dinámico del próximo futuro»,[239] capta más que cualquier otra filo-

---

236. E. Bloch, *Karl Marx,* cit., p.162.

237. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 76-77.

238. E. Bloch, *Etwas fehlt.... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, cit.

239. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 126.

sofía el fermento de la realidad y lo convierte en la instancia portadora de su práctica. En virtud de ello, el materialismo histórico es el mayor y más fiel aliado de la esperanza; además, se trata de una esperanza que no concierne solamente al individuo o a un pequeño grupo, sino que abarca a toda la humanidad; si Marx es el «maestro de la sospecha»[240] en lo que se refiere a esta realidad, también es cierto que es el «maestro de la esperanza» respecto a la realidad futura.

Para Bloch, la fuerza del marxismo reside en su esencia de «utopía concreta», su adhesión a la realidad pero sin aceptarla, su mirar hacia el futuro sin ceder a ensueños irrealizables y su saber captar la tensión hacia adelante de la materia sin llegar a transformarse nunca en el «encanto de la anamnesis». Al igual que la paloma de Immanuel Kant,[241] que percibe el aire como un obstáculo para su vuelo sin darse cuenta de que sin él precipitaría, la razón no puede brotar allí donde no hay esperanza; y esta, a la vez, no puede expresarse de manera concreta sin la razón. De nuevo en palabras de Kant, la razón sin esperanza está vacía, y la esperanza sin razón está ciega. De este modo, la única y verdadera ciencia posible es el marxismo,[242] en la medida en que combina esperanza y razón, hallando un equilibrio perfecto entre ambas sin perder de vista las posibilidades reales y oscilando entre la sobriedad y el entusiasmo, sin que ninguno de los dos prevalezca necesariamente sobre el otro. Precisamente en esto radica la diferencia entre el utopismo de todos los filósofos que precedieron a Marx (de Platón a Charles Fourier), quienes imaginaron ciudades fantásticas y fábulas políticas destinadas a permanecer en los cielos de la teoría, totalmente desvinculadas

240. Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965; trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milán, 1967, al cuidado de E. Renzi, pp. 46-48; trad. al español: P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura,* Siglo XXI Editores, España, 2004.

241. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 38.

242. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 60.

de las posibilidades reales. Marx, en cambio, hizo de la esperanza una ciencia, «es conscientemente parco y seguro usando los colores que, de alguna manera, podrían pre-pintar el futuro»,[243] y no se compromete –según sus propias palabras– a prescribir recetas «para la taberna del porvenir»,[244] ni fantasea con sociedades futuras que no estén objetivamente presentes como posibilidades en la realidad presente. Fiel a la adhesión a la realidad, de acuerdo con las palabras hegelianas (*hic Rodus, hic saltus*),[245] el marxismo se configura como «ciencia del futuro»[246] o, mejor dicho, de la realidad y de las posibilidades objetivas que residen en ella; y el único propósito de esta ciencia es la acción, más precisamente la acción con miras a cumplir las esperanzas que la estructura misma de la realidad permite realizar. Se trata de una acción que no tiene nada que ver con la teorizada por la filosofía aliada con el *statu quo* –el pragmatismo–, que deriva erróneamente lo verdadero de lo útil y cuyo espíritu puede resumirse en la expresión burguesa: «El valor de verdad de una cognición se mide por su éxito lucrativo-utilitario general».[247]

Para que estas esperanzas se puedan realizar, es preciso eliminar la filosofía –concebida como una serie de diferentes interpretaciones del mundo– o, lo que es lo mismo, filosofizar el mundo, humanizando a la naturaleza y naturalizando al hombre.[248] Como dijo Marx: «La filosofía no puede llegar a realizarse sin la abolición del proletariado, y el proletariado no puede llegar a abolirse sin la realización de la filosofía»[249] y sin establecer un «reino de la libertad»

---

243. *Ibid.,* p. 208.

244. K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 41.

245. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 61.

246. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 132.

247. *Ibid.*, p. 64.

248. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 246.

249. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione*, cit., p. 142.

sin clases. Para que la utopía marxiana pueda concretarse, no basta con esperar pasivamente el desarrollo de los acontecimientos, como si el capitalismo fuese el enterrador de sí mismo.[250] En oposición a este nuevo opio para el pueblo, hay que decidir libremente, con un «optimismo militante»[251] derrocar el capitalismo; y, para que esto pueda llevarse a cabo, es necesaria una revolución que use la violencia no como un fin en sí mismo, sino como la «comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva»,[252] de acuerdo con una reformulación «socializada» de la ley de Boyle-Mariotte. Según esta ley, la cantidad de gas que presiona sobre la pared exterior no calentada ya contiene en sí misma su futura liberación y produce como efecto final la explosión de la propia pared. Bloch cree que, para que explote la violencia y estalle la revolución, tiene que reafirmarse la «corriente cálida» del marxismo, la que hace presa en el sentimiento y pone la ciencia en una posición subordinada y, por así decirlo, útil para la existencia y la esperanza, frente a la actitud negativa de la «corriente fría». Esta última se impuso con el estalinismo y cumplió un «progreso desmedido, pasando de la utopía a la ciencia»,[253] que le llevó a Karl Kautsky a afirmar que «la revolución no puede hacerse según nuestro libre albedrío»,[254] anulando de hecho la voluntad del proletariado. El error político de la corriente fría, a partir de la obra *Sokrates und die Propaganda*,[255] se remontaría nada menos que a Sócrates y a su «intelectualismo», para el cual basta con que la verdad se manifieste para que triunfe

---

250. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., pp. 233-235.

251. *Ibid.*

252. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 169.

253. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 327-328.

254. K. Kautsky, *Ein sozialdemokratischer Katechismus,* en «Die neue Zeit», XII, 1893-94, vol. II, p. 368.

255. E. Bloch, *Sokrates und die Propaganda*, en *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*, cit., p. 104.

y produzca consecuencias. Siguiendo los pasos del intelectualismo socrático, la «corriente fría», impregnada de cientificismo, se ilusiona confiando en que el cálculo, la exactitud del intelecto y la propaganda hecha de datos y estadísticas pueden provocar el efecto revolucionario que solo la esperanza de una vida mejor puede crear. Esto no significa que el análisis científico tenga que ser rechazado; todo lo contrario, debe admitirse según y cuando describa con precisión infalible las contradicciones de la realidad presente; pero no podemos detenernos en ella, ya que su descripción evoca el análisis químico que encontramos en las botellas de agua mineral: un análisis perfecto pero en realidad «incompleto, porque no tiene el sabor del agua que bebemos».[256] Precisamente por esta razón, la «frialdad» de la ciencia debe complementarse con la «calidez» de la esperanza y el anhelo moral, en ese equilibrio virtuoso que encontramos en la obra de Marx, en la que, como también reconoce Löwith, el corazón está dado por la esperanza, el armazón por la ciencia; con la consecuencia de que coexisten en él expresiones «frías», como la que afirma que «el comunismo no es *un estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad»,[257] y expresiones «cálidas», como la invitación cargada de esperanza «¡Proletarios de todos los países, uníos!».[258]

El error político de los sucesores de Marx y de las izquierdas, en particular del KPD, consiste en haber separado ambas corrientes y absolutizado la corriente fría e intelectualista, descartando la otra como si fuera una forma de protesta infantil e impotente contra un mundo en el que todo ocurre mecanicistamente sin que lo nuevo (*novum*) pueda surgir. A este propósito un episodio que a Bloch le

256. E. Bloch, *Kritik der Propaganda*, en *Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939*, cit., p. 195.

257. K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 25.

258. K. Marx – F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 57.

gusta recordar[259] es el enfrentamiento oratorio, en el Palacio de los Deportes de Berlín, entre un comunista y un nacionalsocialista ante un público de empleados. El primero había presentado un sinfín de datos y estadísticas, debatiendo sobre los pasajes más complicados del *Capital,* dejando indiferente al público que muy poco o casi nada había entendido de su discurso, mientras que el segundo, con un lenguaje dotado de una fuerte carga emocional y de inmediato impacto comunicativo, recibió un rotundo éxito, ganándose de inmediato el favor del público. La corriente fría no consigue movilizar al proletariado porque no llama a la acción, ni enciende la esperanza, ni consigue seducir a esas clases que, en virtud de la asincronía (*Ungleichzeitigkeit*) son catapultadas hacia atrás en el tiempo y son tan «no-contemporáneas» que solo el lenguaje müntzeriano de la esperanza en una vida mejor puede enardecerlos. En este sentido, la corriente cálida puede avivar las mentes y convertirse en acción revolucionaria al mando de la esperanza para que lo nuevo (*novum*) pueda nacer; pero, a su vez, necesita ser complementada por la corriente fría y su rigor descriptivo, sin el cual quedaría impotente al igual que todas las grandes utopías del pasado, dado que «los valores del espíritu son plantas que, ni siquiera en el más formidable florecimiento cultural, se reproducen por sí solas, casi por partenogénesis, sin un constante imperativo económico-social».[260]

Las tesis elaboradas por Bloch en las obras anteriores se recogen en *El principio esperanza* y, por así decirlo, se refuerzan de manera radical, un aspecto que le une a Löwith; además, se eliminan las reservas contra Marx que Bloch no dudó en mostrar sin disimulo. El vínculo entre el marxismo y la religión vuelve a destacarse con énfasis, sobre todo en *Ateísmo en el cristianismo*, donde se sostiene que una de las tareas de la corriente cálida es tomar la «herencia religiosa»,[261] hallan-

259. E. Bloch, *Kritik der Propaganda*, cit., p. 195.

260. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 180.

261. Cf. E. Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophis-*

do en ella el aliado más poderoso de la esperanza así como la tensión hacia lo «todavía-no». A este propósito, Bloch revela que en la Biblia hay una insanable antinomia entre una trascendencia conservadora y una revolucionaria: el texto sagrado es, de hecho, «Escritura contra el pueblo» y «Escritura para el pueblo»[262] a la vez, en la medida en que coexisten la inspiración teocrática y jerárquica, según las cuales el hombre no es nada comparado con la total alteridad de un Dios único y todopoderoso, y la popular de los profetas Isaías y Amós, que «arremete contra los señores con su Dios sacerdotal»[263] y justifica tanto las herejías como el levantamiento campesino al mando de Thomas Müntzer. La religión con la que el marxismo tiene que aliarse es la «cálida» de la «Escritura para el pueblo», caracterizada por la trascendencia incesante de la realidad actual en vista de la futura, una religión que considere a Dios como entelequia utópica, como ideal hipostasiado del ser humano aún sin cumplir. Esta corriente «cálida» de la religión, a diferencia de la «fría» (autoritaria y anamnésica), es la que abarca desde Job a Moisés, hasta llegar a la resurrección de Cristo, para luego traducirse en la tensión escatológica hacia la liberación decisiva de todos los hombres cuyo eco resuena en los escritos de Marx. La serpiente con su tentadora incitación –*eritis sicut Dei*– es el símbolo de este acto de rebelión contra la autoridad, de esta «divinización de lo humano» que une más que nada el marxismo y la corriente cálida y müntzeriana de la religión. El *homo absconditus* se revelará al mundo solo cuando todos los hombres sean libres, es decir, cuando el «reino de la libertad» reemplace al «reino de la necesidad» y de la explotación que siguen dominándonos. El Mesías llegará únicamente cuando todos los invitados se hayan sentado a la mesa; antes de ese momento, «aún no se ha manifestado lo que sere-

---

chen Schriften, 1967; trad. it. *Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 1979.

262. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 114.

263. *Ibid.,* p. 29.

mos; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es».[264] Löwith expresa esta idea mediante una acertada comparación entre lo que Marx opina del proletariado y lo que Sieyès afirmaba del tercer estado: debe pasar de no ser nada a serlo todo.[265]

Esta alianza positiva con la religión hace que Bloch se convierta en el «Moisés del marxismo»;[266] esta es exactamente la razón principal, en la lectura de Löwith, que decreta el fracaso de la filosofía marxista: su permanecer anclada de forma contradictoria a los «presupuestos teológicos» que socavan los fundamentos de toda filosofía de la historia, haciendo de la esperanza su propio horizonte de referencia.

4. El «socialismo real»

Es cierto que entre el pensamiento que un escritor significativo expresa y sus posibles consecuencias históricas no existe una coordinación unívoca, pero todo pensamiento expresado públicamente provoca consecuencias, y más todavía si este pensamiento es de por sí provocador e incita a la acción.
K. Löwith[267]

El recién fundado Partido Comunista se presentaba con Lenin como la patria del auténtico marxismo, pero después, bajo Stalin, renunció a serlo.
E. Bloch[268]

---

264. Giovanni, *Lettera I*, en *La Prima lettera di Giovanni*, Cittadella, Roma 1984, al cuidado de B. Maggioni; trad. al español: Samuel Pérez Millos, *Primera carta,* en *Primera carta de Juan,* Editorial CLIE, Barcelona, 1994.

265. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 371.

266. La expresión es de R. Bodei, en el prefacio de *Karl Marx* de E. Bloch, cit., p. 24.

267. K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 171-172.

268. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 198.

Como la rehabilitación de la corriente cálida de la religión se traduce en una crítica de la religión «fría» y autoritaria, así la defensa del marxismo «cálido» se acompaña del ataque a la «fría», que Bloch pone en tela de juicio sobre todo en su forma de «socialismo real» estalinista. En *El principio esperanza*, el embate contra el estalinismo se lleva a cabo solo en parte; Bloch critica la rigidez de sus dogmas y sobre todo las instituciones represivas; delata su falta de utopía concreta y libertad, y no duda en constatar con amargura que la Unión Soviética sigue siendo un Estado. Pero, inmediatamente después de haber levantado estas críticas, se enfrenta a la defensa del estalinismo, alegando que si la Unión Soviética «sigue siendo un Estado, incluso un Estado duro»,[269] esto se debe al hecho de que todavía está en su fase de construcción; es un proyecto que aún no ha finalizado y que, por tanto, para realizarse necesita a la «comadrona» de la sociedad futura que es la violencia, en la cual es «inevitablemente inmanente el fin de la violencia».[270] En otras palabras, los sufrimientos causados por el estalinismo no son más que los dolores de parto comunista y, pese a desplegar grandes dosis de represión, la Unión Soviética, de todas formas, tiene el mérito de haberse liberado de la economía capitalista, pasando de la libertad *de* ganancia a la libertad *de la* ganancia, pero permaneciendo, en cierto modo, prisionera de esa corriente fría y de su falta de sueños futuros.

Por esta razón, la crítica que Löwith le dirige a Bloch –haber considerado a Marx, Lenin y Stalin los más grandes filósofos de Occidente– es parcialmente acertada, y no solo porque Bloch, cuando expresa su opinión sobre quienes considera los más importantes pensadores, no menciona a Stalin; sino porque, entre otras cosas, y como hemos dicho anteriormente, cuando escribió *El principio esperanza* no compartía totalmente la política estaliniana y el escaso valor que esta le asignaba al calor de la utopía. El punto de vista de

269. E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 1047.

270. *Ibid.,* p. 1048.

Bloch se aclara y se vuelve más decidido en los años siguientes, sobre todo si detenemos nuestra atención en un texto de 1968 –*Marx: caminar erguido, utopía concreta*–,[271] escrito para una conferencia con motivo del 150° aniversario del nacimiento de Marx. A la pregunta principal que se plantea en esas páginas –«en el estalinismo el marxismo se transformó hasta resultar irreconocible, ¿o sigue siendo reconocible aquí y allí?»–, Bloch proporciona una respuesta particular, afirmando que el partido comunista, bajo Lenin, se presentó «como la patria del auténtico marxismo», pero «después, bajo Stalin, renunció a serlo». A este último Bloch le reprocha ahora, además de su política sangrienta y criminal, el hecho de haber perdido interés por Marx, sustituyéndolo con el terror. El resultado perverso de la política del «tirano sediento de sangre» fue que «el marxismo, del que no se sabía nada, fue desacreditado como nunca antes por el terror de Stalin, el único que se conocía». Las acusaciones de autoritarismo que en sus escritos juveniles Bloch hizo a Lenin, las traslada ahora de forma similar a Stalin, a quien, de hecho, se le acusa de ser el responsable de la peor «zarificación del marxismo soviético», una expresión que recuerda de inmediato la de «zar rojo» con la que Lenin había sido etiquetado.

En esta perspectiva, Marx se convierte en ese «perro muerto»[272] como un tiempo lo fue Hegel; el marxismo, que «no tiene que temer a sus enemigos, sino más bien a sus presuntos amigos», ha cambiado tanto hasta llegar a ser irreconocible, perdiendo toda carga utópica, asumiendo los rasgos de una dictadura no *del* proletariado sino *contra el* proletariado, y, en última instancia, dejando sin cumplir todas las tareas a las cuales estaba destinado. En este sentido, en la medida en que no ha llevado a cabo el *incipit vita nova* ni el *homo absconditus*, el estalinismo es una transfiguración del marxismo y, como tal,

271. El texto está en E. Bloch, *Karl Marx*, cit., pp. 197-212. Todas las citas siguientes se remiten a esas páginas.

272. K. Marx, *Il capitale*, cit., pp. 44-45.

debe ser superado para que salga a la luz el *Socialismus absconditus*. Precisamente para oponerse al socialismo «mal realizado», que aprisiona al hombre con nuevas cadenas en lugar de romperlas, Bloch propone el retorno al socialismo utópico, que se apoya en el «cálido» humanismo, olvidado por Stalin y cuya tarea más urgente sea la «implantación del caminar erguido» que todavía no se ha realizado.

El retorno a la corriente cálida también debe relacionarse con el fracaso de las predicciones de Marx (en primer lugar, la pauperización creciente del proletariado, la proletarización progresiva de toda la sociedad y la extinción del Estado); un fracaso que marcó realmente el derrumbe de la corriente fría y su cientificismo. Bloch opina que lo que sobrevive actualmente de Marx es la crítica del tiempo presente y la tensión hacia adelante que nos impulsa a trascender la realidad dada, aunque sea una realidad socialista.

Löwith también aborda el problema del marxismo después de Marx, aunque solo de manera marginal, considerándolo como un problema de responsabilidad del autor por lo que su pensamiento ha causado. En el libro *Crítica de la existencia histórica,*[273] distingue entre la «responsabilidad directa» de quienes ponen su propio pensamiento al servicio de un movimiento político y la «responsabilidad indirecta» de quienes anticipan posiciones filosóficas que otros harán propias, incluso malentendiéndolas. Löwith le imputa a Marx la responsabilidad –aunque se limite a los nombres de Jean-Jacques Rousseau y Friedrich Nietzsche– de la degeneración de su pensamiento que ocurrió en el siglo XX. No se puede entonces considerar al estalinismo como una metamorfosis del marxismo tan radical como para resultar irreconocible e inaccesible, según parece afirmar Bloch: en la medida en que «la responsabilidad inmediata de las intenciones conscientes de una publicación también incluye la responsabilidad mediada por las diferentes formas en que dicha publicación puede ser aceptada por el público al que este pensamiento

273. K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 170-172.

va dirigido»,[274] Marx es responsable, si bien indirectamente, de lo ocurrido en el siglo XX, desde los gulags hasta las purgas estalinistas y la brutal dictadura contra el proletariado. Además, según las adquisiciones previas de su pensamiento, la violencia y el terror son para Löwith el resultado necesario de una filosofía que tiene como núcleo la historia y la política. Esta deriva de toda investigación filosófica que asiente sus bases en la historia y la política, ya está inscrita en su propio principio, como Löwith había especificado en una carta dirigida a Max Horkheimer: «La posible politización de cierta filosofía ya se indica en su propio principio».[275] Invirtiendo la tesis de Hannah Arendt,[276] podemos afirmar que, para Löwith, el hilo que une a Marx con Aristóteles es mucho menos sólido del que une a Marx con Stalin.

274. *Ibid.*

275. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt/M., 1995, vol. XV, p. 580.

276. H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, 1953; trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* en «MicroMega», nº 5, 1995, al cuidado de S. Forti, pp. 35-108; trad. al español: H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

Conclusión

Ocaso del marxismo, ¿eclipse de la esperanza?

La esperanza es un mal que aparenta ser un bien, porque la esperanza siempre nos lleva a esperar algo mejor. Sin embargo, parece vano esperar un futuro mejor, porque difícilmente hay un futuro que, cuando se convierte en realidad, no defraude nuestras esperanzas. Las esperanzas del hombre son «ciegas», es decir, irracionales y erróneas, engañosas e ilusorias.

K. Löwith[277]

La falta de sueños acerca del futuro es una defensa que, por así decirlo, tiene apariencias filosóficas, pero en realidad es muy poco filosófica: no se espera la llegada de nada. En este escepticismo voluntario-involuntario, en lugar de la esperanza se esconde el miedo, en lugar de la comprensión del futuro […] un pre-final; y esto hasta el momento de irse o, incluso, de naufragar con la mirada dirigida hacia otro lado.

E. Bloch[278]

Ni Bloch ni Löwith han vivido lo suficiente para asistir a la caída del Muro de Berlín: el año 1989 marca el final de un mundo, cae el telón sobre la utopía concreta del marxismo, relegándolo en ese Museo de Antigüedades en el que, según Engels,[279] el Estado tenía que terminar. Reparando así el abismo entre dos universos –separados

277. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 233.

278. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 59.

279. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats,* 1884; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1963, al cuidado de D. Della Terza, p. 204; trad. al español: F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1996.

por el «telón de acero»– social y filosóficamente opuestos, solo uno de los dos sobrevivió, englobando al otro, asimilándolo a sí mismo. La consecuencia de esta situación, que marca el final de lo que se ha llamado el «corto siglo XX»,[280] es el establecimiento de un único gran Imperio,[281] rizomático y dotado de un sinfín de ganglios más que de una sola cabeza, que absorbe cada rincón del mundo dentro de sus fronteras, cuyos límites van extendiéndose. La antigua distinción entre países alineados con un bloque o con otro es reemplazada ahora por los que están dentro del Imperio y los que aún no lo están y en contra de ellos hay que luchar como si fueran un enemigo peligroso que aún no ha sido englobado. En este nuevo contexto, el capitalismo se vuelve como el aire que respiramos, algo a lo que estamos acostumbrados y del cual ya no podemos prescindir; puesto que se presenta como el único modelo a escala mundial, resulta imposible someterlo a crítica en nombre de algo que ha fracasado, absorbido por su antiguo rival. Se pierde la esperanza en el otro, porque el otro ya no existe.

Y esta pérdida de la esperanza, de la expectativa de que el futuro nos traiga alguna novedad positiva, va acompañada de una proliferación generalizada de ese miedo y ese terror que Bloch había descartado como el antídoto más poderoso contra la esperanza. Del futuro no esperamos la salvación o la felicidad, sino más bien nuevas desgracias, la desertificación del porvenir seguida por una eternización del presente. La muerte de la experiencia soviética, con sus contradicciones y el consiguiente desvanecimiento de los sueños, es la prueba más evidente a favor de las tesis de Bloch y Löwith, quienes consideraban a Marx como el filósofo de la esperanza. Incluso

---

280. E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994; trad. it. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milán, 2000, al cuidado de B. Lotti; trad. al español: E. J. Hobsbawm, *Historia del siglo XX,* Crítica, Barcelona, 2012.

281. Cf. M. Hardt – A. Negri, *Empire*, 2000; trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milán, 2002, al cuidado de A. Pandolfi; trad. al español: *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

si admitiésemos, alejándonos de ambos filósofos, que en su corazón Marx deseaba practicar más la ciencia que la esperanza, lo importante es que encendió, en los millones de hombres que lo siguieron a lo largo del siglo XX, la esperanza social en un mundo con un rostro más humano. Una esperanza que, no menos que las otras, fue destruida en ese «banco del carnicero» de los sueños que es la historia. Esto parece confirmar, contra lo que piensa Bloch, la tesis löwithiana según la cual toda esperanza está inevitablemente destinada a fracasar ante la historia, puesto que es un sentimiento demasiado débil para imponerse a la realidad.

Lo que Jean-Paul Sartre decía del marxismo –es «la filosofía de nuestro tiempo»,[282] aquella sobre cuyo *humus* deben formarse nuestros pensamientos si no quieren hundirse en el vacío o retroceder– hoy día, después de poco más de cuarenta años, suena como una locura, igual que la esperanza para los griegos, según lo que pensaba Löwith. Antes de 1989, cuando las predicciones de Marx ya habían fracasado y su proyecto había tomado un giro muy diferente al que él deseaba, aún quedaba viva (y Bloch lo expresó con el lenguaje de la filosofía) su esperanza. Esta se derrumbó al derrumbarse la Unión Soviética, y debajo de los escombros del Muro de Berlín yace enterrado el «sueño de una cosa» del que hablaba el joven Marx, cuya voz persuasiva se sigue oyendo hoy tan solo en forma de arrepentimiento; en una época en que, con palabras de Voltaire,[283] «el mal está sobre la tierra» y ha sofocado la esperanza, haciendo de nuestra

---

282. J. P. Sartre, *Questions de méthode*, en *Critique de la raison dialectique*, 1960, trad. it. *Questioni di metodo*, en *Critica della ragion dialettica*, Il Saggiatore, Milán, 1976, al cuidado de F. Fergnani, pp. 92-96; trad. al español: J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Oviedo, 2004.

283. «Le mal est sur la terre»: Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne. Ou examen de cet axiome: tout est bien*, 1756; trad. it. *Poema sul disastro di Lisbona*, en *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondatori, Milán, 2004, al cuidado de A. Tagliapietra, p. 6; Voltaire, *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756).

época, «la época de las pasiones tristes»,[284] del miedo y el terror, del aburrimiento y la indiferencia, del grado cero de esperanza; una época que, tal vez, careciendo de esperanzas, le hubiese agradado a Löwith, pero que, sin duda, dejaría a Bloch en un estado de afasia. Una época en que probablemente se han frustrado todas las esperanzas de Marx: la religión sigue muy viva, el capitalismo rampante, el hombre no es en absoluto la esencia suprema del hombre, la distinción entre el *citoyen* (ciudadano) y el *bourgeois* (burgués) no se ha superado del todo, el *Gattungswesen* (el ser, la esencia genérica) no se ha recuperado.

Y si incluso hoy hay quienes siguen esperando, lo malo es que se ha derrumbado el horizonte común de la esperanza, su léxico universalizado: se ha apagado el sueño soñado colectivamente por todos y en favor de todos, y la poca esperanza que ha quedado en la caja de Pandora se ha fragmentado en un número interminable de esperanzas individuales, *del* y *en favor del individuo*; en un «idiotismo del bien»,[285] en virtud del cual cada uno tiene su propio bien de referencia en el que pone su esperanza y conduce a una «privatización de la cognición del dolor»[286] que hace desvanecer la idea de un mal común contra el cual luchar y en cuya muerte esperar todos juntos. Si es cierto lo que escribía Bloch, que un auténtico encuentro consigo mismo, *Selbstbegegnung*, se da solo como *Wirbegegnung*, como encuentro en la comunidad del Nosotros, marxistamente entendida como esperanza en una forma socializada, indudablemente más hospitalaria que la soledad del Yo, entonces hoy vivimos en una condición de desorientación generalizada, en la que cada cual vive

---

284. M. Benasayag – G. Schmidt, *Les passions tristes: souffrance psychique et crise sociale*, 2003; trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milán, 2004, al cuidado de E. Missana; trad. al español: M. Benasayag – G. Schmidt, *Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social,* Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.

285. Cf. E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L'Ancora del Mediterraneo, Nápoles, 2005, p. 24.

286. *Ibid.*

aislado de los demás, sin saber quién es ni adónde va, de acuerdo con lo que Marx, en su tesis doctoral, ya había diagnosticado como el «síndrome de los átomos de Epicuro» que caen en el vacío cada uno por su cuenta y solo se encuentran de manera fortuita.

Interpretar el ocaso del marxismo como el fin de la esperanza es, tal vez, una ecuación demasiado fácil e inexacta, igual que la fórmula löwithiana según la cual el nacimiento de la esperanza debería relacionarse con el fin del mundo de los griegos. Lo que justamente podemos preguntarnos, en la estela de Bloch, es si el futuro puede albergar alguna esperanza que no sea la marxista, y si esta puede llegar a ser igual de fuerte. Si ya resulta imposible creer en Marx, que también está enterrado con su sueño bajo el Muro de Berlín, que esta nueva esperanza tome en cuenta al menos lo que Jacques Derrida llamó los «espectros de Marx»;[287] una expresión que pone en evidencia de manera sobresaliente cómo hoy Marx, aunque a menudo olvidado y renegado, es, por así decirlo, invisible pero igualmente presente en todas partes: cada vez que nos negamos a aceptar las ideologías que nos propinan, cada vez que no aceptamos el estado actual de las cosas, antes bien lo criticamos y superamos en vista de lo que aún no ha sido, convencidos de que un mundo mejor aún es posible.

287. J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milán, 1994; trad. al español: J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional,* Ed. Trotta, Madrid, 1998.

Bibliografía

I. Obras de Ernst Bloch

Thomas Münzer als Theologe der Revolution, 1921; trad. it. *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milán, 1980, al cuidado de S. Zecchi; trad. al español: *Thomas Münzer. Teólogo de la revolución,* Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.

Geist der Utopie, 1923; trad. it. *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milán, 2004, al cuidado de V. Bertolino y F. Coppellotti; trad. al español: *El espíritu de la utopía*, Gallimard, París, 1972.

Spuren, 1930; trad. it. *Tracce*, Coliseum, Brescia 1989, al cuidado de L. Boella; trad. al español: *Huellas,* Tecnos, Madrid, 2005.

Erbschaft dieser Zeit, 1935; trad. it. *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milán, 1992, al cuidado de L. Boella.

Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 1951; trad. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bolonia, 1975, al cuidado de R. Bodei; trad. al español: *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel,* Fondo de Cultura Económica de España, 1982.

Das Prinzip Hoffnung, 1959; trad. it. *Il principio speranza*, Garzanti, Milán, 1994, al cuidado de R. Bodei; trad. al español: *El principio esperanza,* Trotta Editorial, Madrid, 2007.

Avicenna und die aristotelische Linke, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1963; trad. al español: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno, 1964, en *Gespräche mit Ernst Bloch*, 1975, al cuidado de R. Traub y H. Wieser.

Dialettica e speranza, Vellecchi, Florencia, 1967.

Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften, 1967; trad. it. *Religione in eredità. Antologia degli scritti di filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 1979.

Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, 1968; trad. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milán, 1990, al cuidado de F. Coppellotti; trad. al español: *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid, 1983.

Über Karl Marx, 1968; trad. it. *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonia, 1972, al cuidado de R. Bodei.

Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972.

Experimentum mundi, 1975; trad. it. *Experimentum mundi*, Queriniana, Brescia, 1980, al cuidado de G. Cunico.

Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985, Hrsgb. von M. Korol.

II. Obras de Karl Löwith

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Drei Masken Verlag, Múnich, 1928.

Max Weber und Karl Marx, 1932; trad. it. *Max Weber e Karl Marx*, en *Marx, Weber*, Schmitt, Laterza, Roma – Bari, 1994, pp. 3-90; trad. al español: *Max Weber y Karl Marx*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.

Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte, 1936; trad. it. *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, Laterza, Roma – Bari, 1991. Trad. al español: *Jacob Burckhardt. El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998.

Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, 1941; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Turín, 1981, al cuidado de G. Colli; trad. al español: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX,* Katz Editores, Madrid, 2008.

Meaning in History, 1949; trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milán, 1979[4]; trad. al español: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia,* Aguilar, Madrid, 1973.

Kritik der geschichtlichen Existenz, 1960; trad. it. *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Nápoles, 1967, al cuidado de A. L. Künkler Giavotto.

Max Webers Stellung zur Wissenschaft, 1964; trad. it. *Max Weber e il disincanto del mondo*, en *Marx, Weber, Schmitt*, cit., pp. 93-121.

Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith, en «Der Spiegel», 43, 1969, pp. 204-211.

Storia e fede, Laterza, Roma – Bari, 1985; trad. al español: *Historia del mundo y salvación,* Katz, Buenos Aires, 2007.

Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, 1986; trad. it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milán, 1988; trad. al español: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Antonio Machado, Madrid, 1993.

III. Otras obras consultadas

Agostino, *De civitate Dei*; trad. it. *La città di Dio*, Bompiani, Milán, 2001, al cuidado de L. Alici; trad. al español: San Agustín, *La ciudad de Dios,* Tecnos, Madrid, 2007.

H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* 1953; trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* en «MicroMega», nº 5, 1995, al cuidado de S. Forti, pp. 35-108; trad. al español: H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental,* Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

Aristotele, *Metafísica*, Bompiani, Milán, 2002, al cuidado de G. Reale; trad. al español: Aristóteles, *Metafísica,* Gredos, Madrid, 2012.

Aristotele, *Poetica*, Bompiani, Milán, 2000, al cuidado de D. Pesce; trad. al español: Aristóteles, *Poética,* Gredos, Madrid, 1974.

R. Aron, *L'opium des intellectuels*, 1955; trad. it. *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milán, 1978; trad. al español: R. Aron, *El opio de los intelectuales,* RBA Libros, Madrid, 2011.

M. Benasayag – G. Schmidt, *Les passions tristes: souffrance psychique et crise sociale*, 2003; trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milán, 2004, al cuidado de E. Missana; trad. al español: M. Benasayag, *Las pasiones tristes. Sufrimiento psíquico y crisis social,* Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.

W. Benjamin, *Einbahnstraße*, 1928; trad. it. *Strada a senso unico*, Einaudi, Turín, 1983; trad. al español: W. Benjamin, *Calle de sentido único,* Editorial Akal, Madrid, 2015.

W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940; trad. it. *Sul concetto di storia*, Einaudi, Turín, 1997, al cuidado de G. Bonola y M. Ranchetti; trad. al español: W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia,* Abada, Madrid, 2008.

Stephen Binz, *Carta a los hebreos* en *Introducción a la Biblia. Una guía católica para el estudio de las Escrituras,* Ediciones Paulinas, Madrid, 2007.

R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Nápoles, 1979.

G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma – Bari, 2005.

Cicerone, *De oratore*; trad. it. *Dell'oratore*, en *Opere retoriche*, UTET, Turín, 1976, vol. I, al cuidado de G. Norcio; trad. al español: Cicerón, *Diálogos del orador,* en *Obras completas*, traducidas del latín por Marcelino Menéndez Pelayo, Madrid imp. Central a cargo de V. Saiz.

Cicerone, *Epistulae ad Atticum*; trad. it. *Epistole ad Attico*, UTET, Turín, 1998, al cuidado de C. Di Spigno; trad. al español: Cicerón, *Cartas a Ático*, Universidad de Murcia, 1991.

Dante, *La divina commedia*, La Nuova Italia, Florencia, 1972, al cuidado de N. Sapegno; trad. al español: Dante, *La divina comedia,* 3 vols., Seix Barral, Barcelona, 2004.

J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; trad. it. *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milán, 1994; trad. al español: J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional,* Ed. Trotta, Madrid, 1998.

W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, 1883; trad. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Florencia, 1974, al cuidado de G. A. De Toni; trad. al español: W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu,* Alianza, Madrid, 1986.

E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milán, 2004; trad. al español: E. Donaggio, *Una sobria inquietud. Karl Löwith y la filosofía*, Katz, Buenos Aires, 2006.

E. Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni*, L'Ancora del Mediterraneo, Nápoles, 2005.

F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, 1850; trad. it. *La guerra dei contadini in Germania*, Editori Riuniti, Roma, 1949; trad. al español: F. Engels, *La guerra campesina en Alemania,* Capitán Swing, Madrid, 2009.

F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 1878; trad. it. *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma, 1971; trad. al español: F. Engels, *El Anti-Dühring* o *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, Avant, D.L., Barcelona, 1987.

F. Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1880; trad. it. *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma, 1971; trad. al español: F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico,* CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884; trad. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1963, al cuidado de D. Della Terza; trad. al español: F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado,* Editorial Fundamentos, Madrid, 1996.

F. Engels, *Sulla tomba di Marx*, en AA.VV., *Ricordi su Marx*, Edizioni di Rinascita, Roma, 1951; trad. al español: F. Engels, *Discurso ante la tumba de Marx* en *Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels,* 3 tomos, Marxists Internet Archive, 2010.

Epicuro, *Lettera a Meneceo*; en *Epicurea*, Bompiani, Milán, 2002, al cuidado de I. Ramelli, pp. 170-185; trad. al español: Epicuro, *Carta a Meneceo y máximas capitales*, Pearson education, Madrid, 1987.

Eraclito, *Tutti i frammenti*, Le Monnier, Florencia, 1969, al cuidado de B. Salucci y G. Gilardoni; trad. al español: Heráclito, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, al cuidado de Juan David García Bacca, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas, 1963.

E. Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*; trad. it. *Karl Löwith e la fenomenologia (23 gennaio 1937)*, en «aut-aut», 222, 1987, pp. 103-105.

Giovanni, *Lettera I*, en *La Prima lettera di Giovanni*, Cittadella, Roma, 1984, al cuidado de B. Maggioni; trad. al español: Samuel Pérez Millos, *Primera carta,* en *Primera carta de Juan,* Editorial CLIE, Barcelona, 1994.

J. W. Goethe, *Faust*; trad. it. *Faust*, Feltrinelli, Milán, 1999, al cuidado de G. V. Amoretti; trad. al español: J. W. Goethe, *Fausto,* Alianza Editorial, Madrid, 2006.

J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus;* en: «Merkur» 14, pp. 1078-1091; trad. it. en *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Turín, 2000, al cuidado de L. Ceppa, pp. 109-127; trad. al español: J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos,* Taurus, Madrid, 2000.

M. Hardt – A. Negri, *Empire*, 2000; trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milán, 2002, al cuidado de A. Pandolfi; trad. al español: M. Hardt, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milán, 1995, al cuidado de V. Cicero; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada Editores, Madrid, 2010.

G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milán, 1998[2], al cuidado de V. Cicero; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2012.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Florencia, 1967, al cuidado de G. Calogero y C. Fatta; trad. al español: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [ed. or. 1842], en *Id., Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. IX, parte IV, *Philosophie des Mitelalters und der neueren Zeit*, al cuidado de P. Garniron y W.

Jaeschke, F. Meiner, Hamburgo, 1986. Trad. al español: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

E. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994; trad. it. *Il secolo breve*, Rizzoli, Milán, 2000, al cuidado de B. Lotti; trad. al español: E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX,* Crítica, Barcelona, 2012.

M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Turín, 1997, al cuidado de R. Solmi y C. Galli; trad. al español: M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración,* Akal, Madrid, 2007.

M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Fischer, Frankfurt/M., 1995, vol. XV.

H. Jonas, *Das Prinzip Verantowortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Turín, 1990, al cuidado de P. P. Portinaro; trad. al español: H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica,* Herder, Barcelona, 1995.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787; trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma – Bari, 2000; trad. al español: I. Kant, *Crítica de la razón pura,* Tecnos, Madrid, 2004.

K. Kautsky, *Ein sozialdemokratischer Katechismus,* en «Die neue Zeit», XII, 1893-94, vol. II.

V. I. Lenin, *Was tun?*, 1902; trad. it. *Che fare?*, en *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1966, vol. V; trad. al español: V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, Akal, Madrid, 2015.

G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistiche Dialektik*, 1923; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milán, 1967, al cuidado de G. Piana; trad. al español: G. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* Editorial Grijalbo, México, 1969.

K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; trad. it. *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milán, 2004, al cuidado de D. Fusaro. Trad. al español: K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971.

K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1843; trad. it.

Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico. Introduzione, Editori Riuniti, Roma, 1983; trad. al español: K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Del Signo, Buenos Aires, 2004.

K. Marx, *Marx an Ruge*, septiembre de 1843; trad. it. *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Edizioni di Rinascita, Roma, 1954, p. 40; *Carta a Ruge*, trad. al español de Virginia Monti, Marxists Internet Archive, 2014.

K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1844; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Turín, 1968, al cuidado de N. Bobbio; trad. al español: K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Colihue Clásica, Buenos Aires, 2006.

K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 2000, al cuidado de C. Luporini; trad. al español: K. Marx, *Ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1991.

K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; trad. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma – Bari, 2001, al cuidado de D. Losurdo; trad. al español: K. Marx – F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista,* Centro de Estudios Socialistas Carlos Marx, México, 2011.

K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858; trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Turín, 1976; trad. al español: K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, Siglo XXI Editores, España, 1979.

K. Marx, *Das Kapital*, 1867; trad. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. III, al cuidado de R. Panzieri; trad. al español: K. Marx, *El capital*, Ediciones Akal, Madrid, 2007.

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Roma – Bari, 1990.

A. Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie*, Editions Kimé, París, 2001.

O. Negt, Ernst Bloch – *Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort*, en E. Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe* 1934-1939.

Paolo di Tarso, *Lettera agli Ebrei*, en *La Bibbia. Gli Scritti apostolici. Atti, Lettere, Apocalisse*, Mondadori, Milán, 2000, vol. VI, pp. 299-329; trad. al español:

Stephen Binz, *Carta a los hebreos* en *Introducción a la Biblia. Una guía católica para el estudio de las Escrituras*, Ediciones Paulinas, Madrid, 2007.
Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, Einaudi, Turín, 2000, al cuidado de S. Vassalli; trad. al español: Xavier Alegre i Santamaria Xavier Alegre, *Carta a los romanos,* Editorial Verbo Divino, 2012.

Pindaro, en *Pindarus. II. Fragmenta,* Leipzig 1989, al cuidado de H. Maehler; trad. it. *Pindaro. Frammenti*, La Vita Felice, Milán, 1999, al cuidado de R. Sevieri; trad. al español: Píndaro, *Odas y fragmentos,* intr. y trad. de A. Ortega, Madrid, 1984.

Platone, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milán, 2000, al cuidado de G. Reale; trad. al español: Platón, *Obras completas,* Anthropos, Madrid, 1996.

Polibio, *Storie*, Rizzoli, Milán, 2001, al cuidado de D. Musti; trad. al español: Polibio, *Selección de Historias,* Akal, Madrid, 1986.

K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, 1963; trad. it. *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bolonia, 1972, al cuidado de G. Pancaldi; trad. al español: K. R. Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico,* Paidós, Barcelona, 1967.

P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965; trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milán, 1967, al cuidado de E. Renzi; trad. al español: P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura,* Siglo XXI Editores, España, 2004.

J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, trad. it. *Critica della ragion dialettica*, Il Saggiatore, Milán, 1976, al cuidado de F. Fergnani; trad. al español: J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Oviedo, 2004.

W. Shakespeare, *The Tempest*, 1611; trad. it. *La tempesta*, Fabbri Editori, Milán, 2003, al cuidado de G. Baldini; trad. al español: W. Shakespeare, *La tempestad,* CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

L. Sichirollo, *Il congresso hegeliano di Urbino*, en "aut-aut", 91, 1966.

B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, 1677; trad. it. *Etica dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma 2002[4], al cuidado de E. Giancotti; trad. al español*:* B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico,* Alianza Editorial, Madrid, 2011.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Newton & Compton, Roma 1997; trad. al español: Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* Akal, Madrid, 1989.

Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne. Ou examen de cet axiome: tout est bien*, 1756; trad. it. *Poema sul disastro di Lisbona*, en *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondatori, Milán, 2004, al cuidado de A. Tagliapietra; trad. al español: Voltaire, *Poema sobre el desastre de Lisboa,* 1756.

Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756; trad. it. *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Istituto Geografico De Agostini, Novara, 1966, al cuidado de M. Minerbi y M. Pavan; trad. al español: Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones,* Librería Hachette, Buenos Aires, 1960.

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Sansoni, Florencia, 1965, al cuidado de P. Burrosi; trad. al español: M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Istmo, Madrid, 1998.

M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Turín, 2001, al cuidado de P. Rossi; trad. al español: M. Weber, *El método de las ciencias histórico-sociales,* 1922 (póstumo).

M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920-21; trad. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milán, 2002, 4 vols. al cuidado de P. Rossi; trad. al español: M. Weber, *Sociología de la religión,* El Aleph.com, Madrid, 1999.